



Уральский
федеральный
университет

имени первого Президента
России Б.Н. Ельцина

Уральский гуманитарный
институт

Д. В. ВОЗЧИКОВ

ОБРАЗ ВОСТОКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Учебное пособие



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Д. В. Возчиков

ОБРАЗ ВОСТОКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Учебное пособие

Рекомендовано методическим советом
Уральского федерального университета
в качестве учебного пособия для студентов вуза,
обучающихся по направлению подготовки
41.03.03 «Востоковедение и африканистика»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2020

УДК 94«04/14»(075.8)
ББК ТЗ(0)4я73-1
В647

Под редакцией
доктора исторических наук, профессора В. А. Кузьмина

Рецензенты:
кафедра всеобщей истории
Уральского государственного педагогического университета
(заведующий кафедрой доктор исторических наук, профессор
В. Н. Земцов);
Д. А. Суровень, кандидат исторических наук, доцент
(Уральский государственный юридический университет)

Возчиков, Д. В.

В647 Образ Востока в средневековой европейской культуре : учеб. пособие / Д. В. Возчиков ; под ред. В. А. Кузьмина ; Министерство науки и высшего образования Российской Федерации, Уральский федеральный университет. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2020. — 267 с. — Библиогр.: с. 262–265. — 30 экз. — ISBN 978-5-7996-2946-5. — Текст : непосредственный.

ISBN 978-5-7996-2946-5

В учебном пособии рассматриваются образы и представления, связанные со странами Ближнего Востока, Восточной, Южной и Юго-Восточной Азии, а также отчасти Африки, формировавшиеся и трансформировавшиеся в европейской традиции на протяжении всего периода Средних веков. Раскрывается значение ряда восточных обществ в качестве «конституирующего Другого» (в частности, мусульманского мира), оказавшего решающее воздействие на формирование идентичности средневековых европейцев и понимание ими собственного места в мире. Особое внимание уделяется проблеме преемственности устойчивых топосов о Востоке (в частности, представлений о «чудесах Индии»), унаследованных средневековой культурой от Античности и переработанных ею в контексте христианского мировоззрения.

Для студентов, обучающихся по направлению «Востоковедение и африканистика».

УДК 94«04/14»(075.8)
ББК ТЗ(0)4я73-1

На обложке:
Св. Марк исцеляет Аниана. Рельеф Пьетро Ломбардо. 1478.
Сколетта деи Калегери. Венеция. 2017. Фото автора

ISBN 978-5-7996-2946-5

© Уральский федеральный университет, 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

Список основных сокращений.....	4
Предисловие.....	5
Введение.....	8
Глава 1. Средневековое мировоззрение и «ориентализмы»	
Средневековья: проблемы теории и методологии.....	13
Вопросы к обсуждению.....	45
Рекомендуемая литература.....	45
Глава 2. Древний Восток глазами греков и римлян.....	48
Вопросы к обсуждению.....	74
Рекомендуемая литература.....	74
Глава 3. Восприятие Востока в Византии.....	77
Вопросы к обсуждению.....	133
Рекомендуемая литература.....	134
Глава 4. Образы Ислама и мусульман в Западной Европе до начала XVI в.	137
Вопросы к обсуждению.....	197
Рекомендуемая литература.....	197
Глава 5. Монголы и Pax Mongolica в средневековом западном дискурсе.....	201
Вопросы к обсуждению.....	221
Рекомендуемая литература.....	222
Глава 6. Средневековые западные авторы о Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии.....	224
Вопросы к обсуждению.....	257
Рекомендуемая литература.....	257
Заключение.....	260
Список рекомендуемых источников и литературы.....	262

СПИСОК ОСНОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ

АДСВ	—	Античная древность и Средние века
ВВ	—	Византийский временник
ВДИ	—	Вестник древней истории
ВИ	—	Вопросы истории
СВ	—	Средние века
REI	—	Revue des études islamiques
SOAS	—	School of Oriental and African Studies

ПРЕДИСЛОВИЕ

Многополярный контекст современного мира выдвигает на первый план задачи межкультурного, междоцивилизационного диалога. Обобщенное дихотомическое деление мира на Запад и Восток, сложившееся в Новое время в западной культуре, нуждается в пересмотре и преодолении. Изучение конструирования образов незападных культур в дискурсе средневековой европейской цивилизации, претерпевшем тысячелетнюю эволюцию, позволяет взглянуть по-новому на ряд общих аспектов восприятия человеческими культурами друг друга. Имагологический подход, сосредоточиваясь на образах и представлениях разных цивилизаций относительно друг друга, дает возможность не только выявить особенности функционирования схемы «Я — Другой» в различные эпохи. Он также помогает оценить степень влияния этих образов, которые могут быть крайне далекими от социальных и культурных реалий, на принятие судьбоносных политических решений как в далеком прошлом, так и в современных международных отношениях. В свете глобальных проблем современности вопрос о том, насколько достоверны взаимные представления не сходных друг с другом человеческих обществ, находящихся порой в условиях конфронтации, оказывается особенно актуальным.

Характерно, что многие из «восточных» («ориентальных») образов и стереотипов, сформировавшихся в книжной традиции Средних веков (главным образом, образы исламского мира) и отчасти Античности (в частности, пестрые мифологемы «чудес Индии»), легко обнаружить в современном медийном пространстве как Запада, так и России.

Любая этнокультурная общность осознает себя, выстраивает, конструирует собственное культурное «я» через контакты с чужими, не сходными с собой сообществами¹. Формирование исторической памяти, культурной и политической идентичности также неизбежно проходило через выделение среди различных Других главного, или конституирующего Другого. Понимание широкого контекста эволюции, которую в указанный период претерпела система образов и представлений об иных культурах (мусульманском мире, христианском Востоке, цивилизациях Индии, Юго-Восточной Азии и Китая), позволяет также четче определить основные культурные характеристики самой цивилизации христианской Европы.

Временные рамки пособия охватывают период с III в. по рубеж XV–XVI вв., начинающийся с кризиса античной цивилизации и Великого переселения народов и кончающийся Великими географическими открытиями. При этом там, где необходимо, будут даваться краткие экскурсы в предшествующие и последующие исторические эпохи. В частности, без знакомства со сложным греко-римским комплексом мифологем о «чудесах Индии» невозможно понять место Индии, или «Индий», в воображении средневекового человека.

Географические рамки настоящего пособия весьма широки, включая, по сути, большую часть Старого Света: от Эфиопии до Японии и от Золотой Орды до Явы. Главной точкой отчета в нем является сама средневековая Европа, культурные границы которой за изучаемый период претерпели существенные изменения. Страны византийского культурного ареала также рассматриваются в расширенном контексте средневековой христианской цивилизации.

Цель пособия — развернутое исследование роли и места образов восточных культур в мировоззрении средневековой европейской культуры. В структуре пособия отражены проблемный и хронологический принципы. По итогам каждого раздела студенту предлагаются списки контрольных вопросов и рекомендуемой литературы. Данное пособие сопровождает учебный курс «Образ Востока

¹ Луцицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. С. 5; *Daniel N. Islam and a West: the Making of an Image*. Edinburgh, 1960. P. 8–9.

в средневековой европейской культуре», который играет важную роль при подготовке востоковеда и африканиста. Он относится к курсам междисциплинарного характера и опирается на знания и навыки, полученные студентами при изучении других дисциплин, прежде всего курсов «История» и «История стран Азии и Африки». Настоящий учебный курс тесно связан с разработанными и преподаваемыми на кафедре востоковедения УрФУ курсами «Источниковедение изучаемой страны», «Россия и Африка», «Российская эмиграция в странах Востока».

По итогам освоения дисциплины студент должен получить комплексное представление о формировании и эволюции образов стран Азии и Африки в средневековой европейской цивилизации; понимать конвенциональность и условность устоявшихся идейно-политических конструкторов, уметь определять степень влияния представлений одних культур относительно других на исторический процесс; критически подходить к данным, содержащимся в источниках, ориентироваться в обширной историографии и самостоятельно анализировать ее, демонстрировать навыки публичного аргументированного отстаивания своей позиции в научной дискуссии; освоить навыки компаративистского анализа.

ВВЕДЕНИЕ

Настоящий курс призван в значительной мере деконструировать бинарную оппозицию «Запад — Восток» в мировоззрении учащихся. История Средних веков наглядно демонстрирует ее общую мифологичность и крайнюю зыбкость критериев причисления того или иного общества к «Западу» или «Востоку». Где кончается Запад и начинается Восток, если принять эту культурную дихотомию? Византия, являвшаяся средневековым продолжением Римской империи и на протяжении всей своей истории находившаяся в тесном и сложном взаимодействии с культурами «Востока», это еще/уже Восток или уже/еще Запад? А, к примеру, Армения? А Русь? Само христианство, религия ближневосточного происхождения, генезис которой был бы в то же время немыслим без длительного межрегионального культурного обмена эллинистической и римской эпохи? Под конвенциональным понятием «Восток» подразумеваются Парфянское царство и Южная Сун, Древний Египет и Тюркский каганат, Урарту и государство Силла. Общества, относимые к «Востоку», могли быть отделены друг от друга куда большей культурной и социальной дистанцией, чем дистанция между каждым из них и Западом, не говоря уже о том, какая именно эпоха в истории западной цивилизации служит объектом сравнения. Поэтому в названии настоящего курса оно оставлено скорее в силу традиции.

Имагологические исследования, изучающие образы одних культур глазами других, в настоящее время переживают расцвет. Ныне для гуманитария вполне очевидно, что образы Другого, стереотипы разной степени мифологизированности, «черные» и «розо-

вые» легенды могут жить самостоятельной жизнью и сами по себе оказывать серьезное воздействие на социальные и политические процессы. Как видно на примере текущей ситуации вокруг КНДР, демонизация Другого (тем более в условиях недостаточной информированности) является отдельным фактором напряженности в современной глобальной политике, способным привести к пагубным последствиям. Видный отечественный кореевед К. В. Асмолов отмечает: «В результате что США, что КНДР разрабатывают стратегию взаимодействия со своим оппонентом, отталкиваясь не от реальной Америки или Северной Кореи, а от того изрядно карикатурного образа, который сложился в головах их пропагандистов и распространился на аналитиков. Естественно, это не способствует конструктивному решению вопроса»¹. Не вызывает сомнений, что в профессиональной подготовке начинающих специалистов-востоковедов имеет особое значение понимание фактора образа Другого в сложных и многообразных взаимодействиях между человеческими обществами, культурами и государствами с глубокой древности до сегодняшнего дня. Рассмотрение представлений средневековых европейцев о цивилизациях и народах Востока в исторической динамике позволяет на конкретном комплексе примеров выявить ряд универсальных для человеческих обществ принципов восприятия одной культуры другими на разных уровнях инаковости: пространственном, религиозном, языковом, политическом, пищевом, вестиментарном.

Темы, связанные со средневековой европейской галереей иных цивилизаций от Аксума до Китая, во второй половине XX в. переживают расцвет в западной, а с 1990-х гг. и в российской гуманитарной науке. Этому способствуют и солидный источниковый материал (хроники, различные трактаты о реальных либо воображаемых путешествиях, итинерарии, бестиарии, дипломатические документы, акты торговых операций и т. п.), и разнообразная методологическая база интеллектуальной истории, позволяющая осве-

¹ Асмолов К. В. Больше зло // Россия в глобальной политике : [сайт]. 2017. № 5. URL: <https://www.globalaffairs.ru/global-processes/Bolshee-zlo-19013> (дата обращения: 21.05.2018).

тить формирование представлений о чужеземных краях с разных углов зрения — религии, геополитики, военной истории, торговой практики, наконец, гендерной истории, как, к примеру, в недавней работе К. Ночентелли «Империи любви: Европа, Азия и создание идентичности раннего Нового времени»².

Средневековые западные образы Востока — особенно популярный сюжет в современной мировой и отечественной историографии. Объем литературы по восприятию народов Востока латинянами поистине огромен, и здесь целесообразно сосредоточиться лишь на нескольких репрезентативных примерах. Сборник «Венеция и Восток», вышедший в 1987 г. под редакцией крупного итальянского синолога, профессора Университета Ка Фоскари (Венеция) Л. Ланчотти, включил ряд работ по тематике восприятия венецианцами и — шире — итальянцами Востока от Египта до Японии³.

Дж. Толан рассматривает чрезвычайно устойчивый в Средние века топос об идолопоклонстве, приписываемый мусульманам в хрониках первого крестового похода, с точки зрения его «книжной» генеалогии как продукт главным образом внутренней логики провиденциалистского нарратива, испытывавшего потребность в уподоблении мусульман как гонителей христианства и противников крестоносцев мучителям Христа⁴. Ф. Кардини в монографии с говорящим названием «Европа и ислам: история непонимания» обращается в основном к западным интеллектуалам⁵. Исследования С. И. Лучицкой посвящены образам мусульман и ислама, конструируемым в латинских нарративах времен крестовых походов, причем особое внимание автор уделяет изображениям сарацин на миниатюрах к хронике Гийома Тирского⁶.

² Nocentelli C. *Empires of Love: Europe, Asia, and the Making of Early Modern Identity*. Philadelphia, 2013.

³ См.: Venezia e l'Oriente. Atti del XXV Corso internazionale di alta cultura (Venezia, 27 agosto — 17 settembre 1983) / a cura di L. Lanciotti. Firenze, 1987.

⁴ Tolan J. *Muslims as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade // Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe* / ed. M. Frassetto and D. Blanks. N. Y., 1999. P. 97–116.

⁵ Кардини Ф. Европа и ислам: история непонимания. СПб., 2007.

⁶ Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С. 317–341.

В диссертации петербургского медиевиста Н. С. Горелова «Восток в европейской средневековой традиции: формирование представлений и стереотипов» дана широкая панорама образов Востока (не в последнюю очередь Востока христианского) в книжной культуре средневекового Запада⁷. Формирование и эволюция образов народов Востока, в частности, представителей кочевого мира, в сознании средневековых европейцев — давняя область научных и педагогических интересов новосибирского исследователя средневековой евразийской ойкумены Г. Г. Пикова⁸.

Изучение иконографического аспекта вопроса в рамках курса также имеет большое значение, поскольку именно на книжных миниатюрах, на картинах и гобеленах, в скульптуре проявления средневекового концепта инаковости, главным образом религиозного, обретали, пожалуй, особую конкретику, осязаемость и наглядность. По замечанию французского медиевиста Мишеля Пастуро, «цвет — это прежде всего социальный факт»⁹. Так, на средневековых миниатюрах сарацины нередко изображались чернокожими и снабжались причудливой воображаемой геральдикой, включавшей дракона и даже кабана.

Все же главное место в источниковой базе, на основе которой можно изучать образы Востока в культуре средневековых европейцев, занимают письменные источники, а среди них наибольший вес имеют источники нарративные (сочинения историописательского и географического характера, отчеты купцов, миссионеров и путешественников, энциклопедии, богословские труды, труды гуманистического круга и т. п.). Актовые источники, изобразительные, картографические и археологические материалы могут быть использованы в качестве дополнительных. В настоящем пособии особое внимание уделено образам Востока в нарративных

⁷ Горелов Н. С. Восток в европейской средневековой традиции: формирование представлений и стереотипов : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2006.

⁸ Пиков Г. Г. Европейцы XIII в. о монголах // Общество. Среда. Развитие (Terra humana). 2011. Вып. 2 (19). С. 73–79 ; *Его же*. Представления средневековых европейцев о восточных народах : учеб. пособие. Новосибирск, 2013.

⁹ Пастуро М. Символическая история европейского Средневековья. СПб., 2012. С. 117.

источниках самого, пожалуй, информированного о делах на Востоке средневекового европейского государства — Венецианской республики.

Каждая из глав пособия сопровождается вопросами к учащимся и рекомендуемой к прочтению литературой. Пособие открывается главой, посвященной судьбе понятий «Средние века», «медиевальность», а также дискуссионной концепции ориентализма и проблеме применимости ее наработок в исторических исследованиях. Следующие две главы посвящены представлениям о восточных обществах, формировавшихся в античной и византийской традициях. Образы незападных цивилизаций, бытовавшие в Византии, позволяют, пожалуй, особенно наглядно проследить развитие античных представлений в условиях культурного континуитета. Главы с четвертой по шестую рассматривают отдельные культуры и регионы в западном средневековом дискурсе. В заключительной части шестой главы суммируется тот арсенал представлений о Востоке, главным образом о странах «Трех Индий», с которым европейцы вступили в эпоху Великих географических открытий.

Глава 1

СРЕДНЕВЕКОВОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И «ОРИЕНТАЛИЗМЫ» СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

Термин «Средние века» имеет длительную и трудную судьбу. Это понятие, во-первых, *европоцентрично* (европейский опыт исторического процесса берется за нормативный для всего мира), взято из европейской истории. Во-вторых, его значение подвижно во времени, оно претерпевало значительные изменения за многовековой период оперирования им в интеллектуальном дискурсе и по хронологическим рамкам, и по смысловому наполнению. Французский исследователь средневекового историописания Гене Бернар заметил: «Средневековье порождено презрением»¹. Наименование «Средние века», или на латинском языке *medium aevum* (отсюда название науки, изучающей историю и культуру средневековой Европы, — *медиевистика*), использовалось итальянскими гуманистами XV в. в качестве уничижительного термина для обозначения периода преобладания вульгарной, «кухонной» латыни, «мужицкого языка», отделявшего время господства классической латыни Вергилия и Цицерона от их собственного времени. Здесь налицо языковой критерий периодизации. Сутью ренессансного гуманизма, несмотря на значительные различия между отдельными школами и приверженцами этого направления, были два основных представления: идея эталонности античной греко-римской культуры и антропоцентризм, в противоположность теоцентрическому мировоззрению высокого Средневековья (Бог в центре мира).

¹ Бернар Г. История и историческая культура средневекового Запада. М., 2002. С. 11.

В целом, гуманистам XIV–XV вв., начиная с Франческо Петрарки (1304–1374), были присущи преклонение перед античной классикой и пренебрежительное отношение к периоду около тысячи лет с конца Западной Римской империи до их собственного времени как культурной цезуры, эпохи упадка между двумя расцветами латинской словесности и шире — культуры вообще. Сам автор термина «Средние века» Флавио Бьондо (1392–1463), папский секретарь, представитель эрудитского направления гуманизма и один из пионеров европейской археологии, писал: «Если я употребляю старинные слова, чтобы рассказать о новых вещах, я сам себя не понимаю, перечитывая написанное. Но если я пишу нашими привычными словами, они портят мне всю фразу и меня от них тошнит»². В частности, раздражение вызывало у Бьондо слово «бомбарда», которое он все-таки вынужден был употреблять: новшество есть, а подходящего слова для него у Горация, Саллюстия и Цицерона не найти... По иронии судьбы, сами гуманисты были вполне средневековыми людьми по мировоззрению, видевшими идеал не в современности, а в далеком прошлом.

Окончательно схема трехчастной истории Запада (Древность — Средние века — Новое время) закрепились в европейском дискурсе после трудов немца Христофора Келлера. В своей «Истории Средних веков» (1688) Келлер положил границы этому периоду от эпохи Константина I Великого до захвата Константинополя Мехмедом II в 1453 г. Критерий, выбранный Келлером, уже чисто политический, причем нетрудно заметить, что для Келлера существование Византийской империи как продолжения римской государственности практически полностью совпадало с его «Средними веками».

Уничижительный взгляд на Средние века от гуманистов перекочевал к французским просветителям XVIII в., сформировавшим образ средневекового прошлого как антипода эпохи Просвещения. Средневековье стало символом религиозного фанатизма, произвола феодальной знати, невежества, суеверий и предрассудков, от наследия которых просвещенным европейцам нужно было наконец избавиться. Образ мрачного Средневековья был под пером

² *Бернар Г. Указ. соч. С. 260.*

просветителей удобным и наглядным полемическим инструментом для критики современных им реалий, в том числе сословных привилегий, церкви и религиозного мировоззрения в целом. Особенно «досталось» Византии. Французские ученые времен Людовика XIV воспринимали Византийскую империю вполне позитивно, видели в ней пример «замечательной по прочности монархии»³, и в своей критике абсолютистских порядков просветители XVIII в. предпочли использовать собственный образ Византии — гротескную картину монархического произвола, жестоких интриг и церковного догматизма. Вольтер находил византийскую историю «смешной», а Монтескье полагал, что история Византии с VII в. — это «непрерывная цепь возмущений, мятежей и предательств»⁴. Византия оказалась на перекрестке двух интеллектуальных мифов эпохи Просвещения: мифа о Средних веках и мифа ориенталистского. Она подвергалась критике сразу с двух сторон: как средневековая христианская империя и одновременно как экзотическая «деспотия». Вольтер в «Оде на нынешнюю войну в Греции» обвинял в «вырождении» свободных древних греков византийскую императорскую власть и христианскую церковь:

Но поскольку под властью двух Феодосиев
Все герои испортились [dégénérées],
И нет больше апофеозов,
Кроме как для злобных педантов с тонзурами...⁵

Как и гуманисты, большинство просветителей идеализировали Античность и видели в ней образец для подражания. До сих пор эхо просветительского мифа XVIII в. можно услышать в таких обыденных формулировках, как «средневековье какое-то», «средневековая дикость»... Правда, в эпоху романтизма в следующем столетии

³ Васильев А. А. История Византийской империи : Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб., 1998. С. 42.

⁴ Там же. С. 44.

⁵ Цит. по: Зорин А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2004. С. 43–44.

образ Средневековья пережил новую волну мифологизации: на сей раз на смену «черной легенде» пришла идеализирующая «розовая».

Лишь на рубеже XVIII–XIX вв. в мировоззрении европейца Нового времени утверждается идея линейного прогресса как поступательного развития от простых форм к более сложным. В науке XIX в. критерий «медиевальности» сместился в сторону социально-правовых, а затем и социально-экономических факторов. Средневековье теперь рассматривалось в качестве определенного закономерного этапа исторического развития, а также важной фазы национальной истории отдельных европейских государств. Для многих историков XIX–XX вв. диагностическим признаком обществ Средневековья был феодализм, понимаемый то в узком (иерархическая система отношений внутри знати и землевладения, основанная на взаимных обязательствах сеньоров и вассалов), то в широком смысле⁶. Понятия «Средние века» и «феодализм» нередко оказывались синонимами⁷. Понимание феодализма как особой общественно-экономической формации, для которой определяющими характеристиками были сочетание монополии на земельную собственность со стороны господствующего класса с мелким крестьянским хозяйством и внеэкономическое (в противоположность экономическому принуждению при капитализме) принуждение, было характерно для марксистов. В советской историографии в рамках формационного подхода феодализм рассматривался как универсальная и неизбежная стадия развития общества, которой не миновали ни Китай, ни Иран, ни Индия.

Французский историк Марк Блок (1886–1944), один из основателей школы «Анналов», испытавший влияние марксизма и рассматривавший феодальную систему в широком социально-экономическом контексте IX — первой половины XIII в., не распространяя феодализм на все Средневековье, среди признаков этого явления особо выделял следующие: зависимость крестьян; вознаграждение за службу землей; отношения повиновения и покровительства

⁶ См.: Всемирная история : в 6 т. М., 2012. Т. 2. Средневековые цивилизации Запада и Востока / отв. ред. П. Ю. Уваров. С. 17–18.

⁷ Гуревич А. Я. «Феодальное Средневековье»: что это такое? Размышления медиевиста на грани веков // Одиссей. Человек в истории. М., 2002. С. 270–271.

внутри воинского сословия; расщепленность власти; сосуществование с этой иерархией ослабленных социальных структур государственной власти и родственных отношений⁸. Блок, сравнивая феодальные отношения в Европе и Японии, констатировал, наряду со многими общими чертами, значительные различия между ними в формах крестьянской зависимости в связи с различной ролью ирригационных работ, а также в иерархии самого воинского сословия. В частности, в отличие от сеньюров и вассалов феодальной Европы, в Японии иерархические отношения между самураем и его господином не носили характера свободного договора. Японские вассальные отношения были значительно жестче, чем в Европе. Считая, что Европа и Япония определенно прошли стадию феодализма, вопрос относительно феодализма у других обществ Блок предпочел оставить открытым⁹.

К настоящему времени хронологические рубежи Средних веков и сама применимость этого понятия к неевропейским обществам остаются предметом дискуссии. Самыми общими, устоявшимися и традиционными на сегодняшний день временными рамками Средних веков Европы можно считать тысячелетие с V в. по рубеж XV–XVI вв., начавшееся с конца Римской империи на Западе и кончившееся началом бурной колониальной экспансии европейцев. Пожалуй, наиболее протяженными европейские Средние века оказались в трактовке выдающегося французского медиевиста Жака Ле Гоффа (1924–2014), представителя школы «Анналов». Его «долгое Средневековье» продолжалось со II–III вв. н. э. вплоть до XVIII в. Остатки средневекового социума и культуры, по мнению Ле Гоффа, медленно изживались перед лицом Французской революции, промышленного переворота XIX в. и великих перемен XX в.¹⁰ Одно из возможных решений вопроса о временных и пространственных границах применимости понятия «Средневековье» лежит в идее «мирового Средневековья», испытывавшей влияние мир-системного подхода и предлагаемой П. Ю. Уваровым. Согласно ей, можно

⁸ Блок М. Феодальное общество. М., 2003. С. 434.

⁹ Блок М. Указ. соч. С. 435–436.

¹⁰ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург, 2005. С. 6.

говорить о Средневековье как всемирно-историческом явлении в силу следующих специфических факторов: синхронность кризисов и падения мировых держав поздней древности, мировые эпидемии, особая роль кочевых обществ в политической, военной и демографической истории Старого Света, в военном отношении — господство всадников над пехотой, тип профессионального конного воина-аристократа (сасанидские азаты, европейские рыцари, индийские раджпуты...), а в мировоззрении — особая роль мировых религий¹¹. Напротив, синолог М. Е. Кравцова считает, что формулировки в духе «средневековый Китай» или «средневековая китайская философия» лишены всякого смысла и способны привести лишь к ложной интерпретации реалий китайской цивилизации¹². При оперировании термином «Средние века» применительно к незападным обществам основной точкой отчета для исследователя так или иначе остается Европа. При этом очевидно, что выделение периода Средних веков при всей дискуссионности его хронологических рамок в истории самой Европы совершенно оправдано и не является лишь данью интеллектуальной традиции. Тем яснее значимость сравнительных исследований синхронных процессов, а также социальных институтов, политических моделей, социально-экономических и демографических ритмов в разных регионах ойкумены.

Главной точкой отчета в нашем пособии является не только цивилизация европейского Средневековья, но также средневековый человек со своим специфическим представлением о мире. Широко известен афоризм Марка Блока, стремившегося к созданию тотальной истории, которая бы охватывала все формы социальной жизни человека: «Настоящий же историк похож на сказочного людоеда. Где пахнет человечиною, там, он знает, его ждет добыча»¹³. Но подлинным антропологическим поворотом в мировой гуманитарной науке ознаменовались уже 1960-е гг. Можно сказать, что историко-антропологический тренд в исследовании Средних веков и «медиевальности» в разных ее аспектах продолжается до сих пор. В круг инте-

¹¹ Всемирная история : в 6 т. Т. 2. С. 9–14.

¹² См.: Кравцова М. Е. К проблеме Средневековья в Китае // Verbum. Вып. 12. Диспозиции Средневековья в истории мировой культуры. СПб., 2010. С. 72–93.

¹³ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 18.

ресов антрополога теперь входит социальный и культурный опыт человечества во всем его многообразии. Становление и развитие исторической антропологии привело к резкому расширению круга вопросов, которые исследователь задает прошлому¹⁴. В медиевистике эти сдвиги сопровождались помещением средневекового человека с его коллективами, обрядами жизненного цикла, ценностями и привычками, верой и суевериями, праздниками и буднями, страхами и слабостями, представлениями о красивом и безобразном в центр исследовательского поля науки о Средних веках¹⁵. Особое значение стало придаваться реконструкции представлений средневекового человека об окружающем мире, сфере средневекового имажинарного (по определению Ж. Ле Гоффа) — «системы снов общества, снов цивилизации, трансформирующей реальность во вдохновенные духовные видения»¹⁶. А именно образам, развивавшимся в средневековой традиции по собственной логике, посвящается настоящий курс.

Тезис видного швейцарского историка и культуролога Якоба Буркхардта (1818–1897) об «открытии мира и человека» в эпоху Возрождения в Италии, восходящий к формуле Жюль Мишле, оказал большое влияние на восприятие средневекового человека следующими поколениями исследователей. До сих пор в литературе встречаются некритически принимаемые вариации этой формулировки. Буркхардт утверждал: «В средние века обе стороны сознания — обращенного человеком к миру и к своей внутренней жизни — пребывали как бы под неким общим покровом в грезе и полудремоте. Этот покров был соткан из веры, детской робости и иллюзии; сквозь него мир и история представляли в странной окраске, а человек познавал себя только как часть расы (так у Буркхардта. — *Д. В.*), народа, партии, корпорации или какой-либо другой формы общности»¹⁷. Получалось, что применительно к Средним векам неправомерно выделять человеческую личность и индивидуальность из жестко регламентированного пространства коллектива, общины, цеха, ордена или семейной группы: якобы существовали лишь социальные

¹⁴ Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. СПб., 2009. С. 38–39.

¹⁵ См., например: Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М., 1994.

¹⁶ Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков. М., 2011. С. 8.

¹⁷ Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М., 1996. С. 88.

типы, в которых индивид полностью растворялся. Легко различить в рассуждении Буркхардта снисходительное отношение исследователя с «высоты» своего века к средневековому человеку как к малому ребенку, которому только предстояла взрослая жизнь — Ренессанс и Новое время. В основе этого взгляда лежала главным образом *телеологическая* идея линейного эволюционного прогресса¹⁸, последовательно идущего к своему «венцу» — европейскому буржуа-индивидуалисту Нового времени¹⁹. Прогрессистская модель, если применять ее к историческому развитию в целом, а не только к научно-технической сфере, оказалась в значительной степени дискредитирована мировыми войнами и тоталитаризмом XX в. Развитие исторической антропологии способствовало формированию комплексного взгляда на людей ушедших эпох и преодолению многих устоявшихся ранее стереотипов о средневековых обществах.

Любая личность, оставляющая свидетельства напряженной саморефлексии, будь то Аврелий Августин, Пьер Абеляр, Данте Алигьери или Аввакум, формируется лишь в социальном контексте и культурной среде, в которой существуют другие «я». Чистого индивидуализма, как и чистого коллективизма, не существует. По мнению одного из крупнейших отечественных медиевистов и скандинавистов А. Я. Гуревича (1924–2006), главная ошибка теоретиков рождения личности в эпоху Ренессанса — экстраполяция характеристик *новоевропейской личности* на личность вообще²⁰. К тому же индивидуализм в разные эпохи оказывался разным: «архаический индивидуализм» (выражение А. Я. Гуревича) древних германцев и скандинавов имел мало общего с индивидуализмом итальянского гуманиста XIV–XV вв. «Но если поставить проблему иначе, — писал Гуревич, — и допустить, что в другие периоды истории личность характеризовалась иными признаками, то речь будет идти не о том, существовала ли она вообще, а об ее историческом своеобразии, обусловленном культурой и структурой общества»²¹.

¹⁸ Телеологизм (*от греч. τέλος* — «цель») — взгляд на историю как на изначально заданный целенаправленный процесс.

¹⁹ Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. С. 23.

²⁰ Там же. С. 24.

²¹ Там же.

Средневековое мировоззрение — вещь трудноуловимая в силу не только специфики источниковой базы, но также большой изменчивости европейских обществ за этот период, значительной временной протяженности Средних веков, подвижности границ и этнокультурного разнообразия средневековой европейской цивилизации. Однако некоторые наиболее общие черты взгляда средневековых европейцев на мир выделить можно.

Сама средневековая цивилизация — результат сложного синтеза трех начал: христианства (монотеистической, сотериологической и авраамической религии), греко-римской культуры и наследия варварского мира, в основном германского, а также — в зависимости от региона — кельтского, славянского, балтийского. Значение варварского начала в средневековой культуре нередко недооценивается. Между тем, такой яркий символ европейского Средневековья, как рыцарство, невозможно понять без понимания продолжения в нем многих составляющих древнегерманской культуры с ее демонстративной воинственностью и обычаем жить обособленными хуторами, а не кучными деревнями. По мнению Д. Бартелеми, уже у германских племен, описанных ок. 98 г. н. э. римским историком Тацитом, можно различить тенденции в среде знатных воинов щадить друг друга и быть воинственными больше на словах, чем на деле, похвалиться щедростью; германскую вольность Бартелеми видит источником рыцарства в куда большей степени, чем римскую дисциплину²². В периферийных регионах элементы дохристианских «варварских» культур проявили особенную устойчивость. В Ирландии, сыгравшей большую роль в развитии западной монастырской книжности, на протяжении всего Средневековья церковная ученость сосуществовала с ученостью *филидов* (светского ученого сословия поэтов, сказителей, знатоков генеалогии), сохранявших многие черты языческого мировоззрения, причем в монастырях процветали филидические школы²³.

Средневековая христианская культура построена на *теоцен-тризме*. Слова Иисуса Христа «Я есмь путь и истина и жизнь»

²² Бартелеми Д. Рыцарство : От древней Германии до Франции XII в. СПб., 2015. С. 494–495.

²³ Бондаренко Г. В. Мифы и общество Древней Ирландии. М., 2015. С. 395.

(Ин. 14 : 6) понимались буквально. Христианский Бог, Бог личный, был для средневекового человека творцом мира и времени, причиной всякого существования, источником любого порядка и смысла, Он присутствовал так или иначе во всех Своих творениях. Исключением не был даже ад. Один из величайших западных отцов церкви Аврелий Августин (354–430, в католической традиции святой, в православии — блаженный) писал:

Я ведь еще не в преисподней, хотя Ты и там. И «если я сойду в ад, Ты там [Пс. 138 : 8: Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты]». Меня не было бы, Боже мой, вообще меня не было бы, если бы Ты не был во мне. Нет, вернее, меня не было бы, не будь я в Тебе...²⁴

От Античности Средневековье унаследовало идею всеобщей упорядоченности и осмысленности мира. Но все же между Античностью и Средними веками лежала мировоззренческая пропасть. Античный человек обожествлял сам космос. Осмысленность космоса проистекала для грека и римлянина из самого космоса, подобно тому, как законы *полиса* (городской гражданской общины) были имманентны самому полису как коллективу свободных граждан, имея свой источник внутри городских стен, а не за их пределами. Для человека средневекового источник осмысленности мира не совпадал с самим миром. С. С. Аверинцев утверждал: «Теперь порядок происходит от абсолютно трансцендентного, абсолютно внемирного Бога, стоящего не только по ту сторону материальных пределов космоса, но и по ту сторону его идеальных пределов. К этому личному Богу космос может иметь только личное отношение — а именно отношение *покорности*. Законосообразность мировых процессов понята как послушание небесных сфер и четырех стихий, как их монашеское смирение, их отказ от своеволия, их *аскеза*»²⁵. Творец был источником осмысленности и упорядоченности космоса, но Сам не отождествлялся с сотворенным.

²⁴ Блаженный Августин. Исповедь / пер. М. Е. Сергеев. СПб., 2013. С. 6. Далее при ссылках на это издание будут указываться номера книг, глав, параграфов.

²⁵ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 2004. С. 90.

В то же время средневековому мировоззрению было присуще сильное дуалистическое начало, хотя считать это мировоззрение полностью дуалистическим, подобно зороастрийской или манихейской моделям мира, было бы ошибочно. Августин подчеркивал противоположность вечного и праведного Града Божьего греховному и обреченному на погибель Граду Земному. Однако христианское представление о борьбе добра и зла значительно отличается от зороастрийского дуализма, в котором противостоящие друг другу абсолютно благое божество Ахура-Мазда и абсолютное воплощение зла Ангра-Маинйу равновелики и, по крайней мере, сопоставимы по своей мощи. Дьявол же, при всем своем коварстве и могуществе, это взбунтовавшийся ангел, ни в коей мере не равный по силе Богу. Христианское учение о добре и зле в целом рассматривает зло как отсутствие добра, подобно тому, как тьма есть отсутствие света (согласно Иоанну Дамаскину). Основоположник зла в мире Сатана вопреки своей ангельской природе из собственного произволения возглавил бунт части ангелов против Бога: «...Взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему» (Ис. 14 : 13–14). Средневековый человек отчетливо различал волю и произвол: воля дана человеку, чтобы он выбрал спасение, если же он решит вослед дьяволу выбрать зло себе на погибель, то это произвол, а не свободный выбор²⁶. При этом Сатана — не просто глава сил тьмы, чье воинство пародирует небесную иерархию, он «князь мира сего» (Ин. 13 : 21), чинимые им козни и соблазны подстерегали средневекового человека на каждом шагу. Количество спасенных душ представлялось несопоставимо малым в сравнении с числом тех, кому уготовано проклятие, подобно тому, насколько малым было число спасшихся во главе с Ноем по сравнению с числом погибших от Потопа. По оценкам Бертольда Регенсбургского (ок. 1210–1272), шансы на вечные муки имели 100 тысяч человек против одного спасенного²⁷. Постоянный

²⁶ Воскобойников О. С. Тысячелетнее царство (300–1300) : Очерк христианской культуры Запада. М., 2014. С. 253.

²⁷ См. об этом: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 393.

страх перед силами природы переплетался со страхом за будущую жизнь, потребностью в самоуспокоении и утешении. Ж. ле Гофф отмечал: «Чувство неуверенности — вот что влияло на умы и души людей Средневековья и определяло их поведение»²⁸. Даже смех для средневекового человека был, по выражению А. Я. Гуревича, «коррелятом неизбежного ужаса перед смертью»²⁹.

Специфика понимания времени средневековыми европейцами заключалась в особом соотношении понятий «вечность» и «время» и в линейном восприятии времени как целенаправленного пути: движения мира от его сотворения ко дню Страшного суда. Средневековые хронисты и богословы видели в истории реализацию промысла Творца. В отличие от вечности, время ограничено, имеет начало и конец, его ход направлен и необратим. Вспомним строки Осипа Мандельштама:

...Чтоб полной грудью мы вне времени вздохнули
О луговине той, где время не бежит.

Вечность (*aeternitas*) принадлежит только Богу, время же (*tempus*) — и истории, и человек имеет подчиненный по отношению к вечности характер; индивидуальное время каждого человека — лишь ступень на пути к вечности. Показательно стремление средневековых авторов «овеществить» время, придать ему атрибуты человека, осязаемого предмета, наделить его пространственными ориентирами. Гонорий Августодунский сравнивал время с канатом, протянутым с востока на запад, который изнашивается от ежедневного свертывания и развертывания³⁰.

Кульминацией священной истории была земная жизнь Иисуса Христа, за которой начался последний, длящийся ныне период истории человечества. События и персонажи Ветхого Завета обязательно находили себе аналоги в Новом Завете. Ветхозаветные сюжеты рассматривались как предвестия событий, связанных с пришествием

²⁸ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 393.

²⁹ Гуревич А. Я. «Феодальное Средневековье»: что это такое? Размышления медиевиста на грани веков. С. 283.

³⁰ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 107.

Христа, Его жизнью, казнью и воскресением. События сравнительно недавнего времени также осмыслились средневековыми историками через уподобление образам священной истории. Важной составляющей и христианского вероучения, и мировоззрения средневековых христиан является *эсхатология* (от греч. ἔσχατος — последний, конечный) — учение о конце универсума, времени и истории, а также о конечной судьбе каждого индивида. Ожидания возможного скорого конца света не раз будоражили воображение людей Средневековья, ведь конец времени означал окончательное торжество Града Божьего. Светский прогрессистский телеологизм XIX–XX вв., включающий и марксистский взгляд на историю, и идею «конца истории» Фукуямы, многое взял от телеологизма христианского.

Раз время необратимо, жизнь коротка, а мир близится к своему концу, то любое мирское могущество и великолепие, богатство и роскошь бренны и преходящи перед лицом вечности. Об этом надлежало смиренно помнить духовным и светским властителям средневекового мира. Чем более пылко проповедник обличал грехи собственного сословия, тем больше прислушивались в народе к его проповеди³¹. Можно вспомнить, что византийские василевсы, помимо державы, симболизовавшей земную власть, держали в руках акакию — мешочек с пылью, символизировавший бренность всего сущего, а очередной император, едва вступив на престол, обязан был выбрать мрамор для своего саркофага³². На Западе в искусстве позднего Средневековья особую популярность обрели детализированные изображения тления человеческой плоти, в том числе и коронованных особ.

Одновременно сохраняли силу унаследованные от язычества архаические представления о времени, синтезированные с христианским временем. Во-первых, для крестьян, составлявших подавляющее большинство средневековых европейцев, время оставалось, как и для земледельцев древности, задано регулярной чередой естественных циклов, тайной периодического обновления природы. Древний земледelec надеялся, что добрые старые времена должны

³¹ Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 2011. С. 300.

³² Каждан А. С. Византийская культура (X–XII вв.). СПб., 2006. С. 105–106.

повториться, подобно тому, как повторяются времена года³³. Во-вторых, сохранялось время генеалогическое — представление о времени как о череде человеческих поколений, связанных непрерывной преемственностью. По выражению А. Я. Гуревича, «восприятие времени варварами было антропоморфным»³⁴. Персонализация времени также проявлялась в воплощении определенного его отрезка в имени реального или легендарного короля как времени «дурного», «доброго» или просто очень отдаленного.

Для средневекового человека прошлое было ценностью, вместилищем авторитетов и примеров для подражания. В этом серьезное отличие Запада Средних веков от Запада Нового и Новейшего времени: итальянский гуманизм с его культом Античности — одно из многих частных проявлений этой особенности средневековой культуры. В целом, авторитетность прошлого и почитание древности вполне универсальны для традиционных обществ, и в этом моменте цивилизация средневекового Запада — не исключение. Средневековые считали мир ветхим, клонящимся так или иначе к своему концу. В «Божественной комедии» Данте древний старец олицетворял человечество, уже прошедшее основные века своей истории: «В горе стоит великий старец некий, / Он к Дамиате обращен спиной / И к Риму, как к зеркалу, поднял веки»³⁵. Прототипы всех форм должного поведения находились в минувшем. Ссылка на авторитет прошлого, даже недавнего, была обязательной в ученой культуре. Английский схоласт XII в. Аделард Батский признавался, что намеренно приписывал некоторые собственные мысли арабским мудрецам, чтобы они лучше воспринимались аудиторией³⁶. Новшества (*novitates*) церковь объявляла грехом, стремление привнести нечто, не освященное традицией, порицалось. Христианское и языческое почтение к прошлому тесно переплелись и дополняли друг друга.

Мировоззрение средневекового человека *иерархично*. Устройство мира освящено Божественным промыслом в виде сложной

³³ См.: Емельянов В. В. Древний Шумер : Очерки культуры. СПб., 2001. С. 53.

³⁴ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 85.

³⁵ Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. М. Л. Лозинского. М., 1967. С. 66. Далее в ссылках на это издание будут указываться номера песен и стихов.

³⁶ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 395.

системы небесной и земной иерархии. Порядок на земле хранился и поддерживался церковью, через нее Божественный порядок распространялся на людей. Приписанность человека к тому или иному социальному разряду со своим особым предназначением шла от Божьего промысла. Архетип же гордеца, бунтаря, мятежника, непокорного слуги и недостойного вассала в христианской культуре воплощал вождь первого в мире восстания — дьявол. «Хотя первородный грех и смыт со всех верных благодатью крещения, — откровенно утверждал Исидор Севильский (ум. 636), — Бог праведный установил неравенство в существовании людей, создав одних рабами, других господами, дабы свобода поступать дурно была ограничена властью повелителя. Ибо если все жили бы без страха, как можно было бы воспрещать зло?»³⁷ Неравенство и повиновение низших высшим, ценность смиренного служения и на разных уровнях социума — все составляло заданный Богом естественный порядок вещей. При этом христианская идея равенства людей различного происхождения и статуса перед Богом все же достаточно часто звучала в Средние века как у церковных, так и у светских авторов. Далеко не единственным проявлением этой идеи был знаменитый риторический вопрос из проповеди Джона Болла во время восстания Уота Тайлера в 1381 г.: «Whanne Adam dalfe and Eve span, who was thanne a gentil man?»³⁸ Автор-составитель «Саксонского зеркала» рыцарь Эйке фон Репков (известен в 1209–1233), опровергая распространенные в его время теории происхождения зависимых категорий от ветхозаветных Каина и Хама, утверждал: «Бог создал человека по Своему подобию и Своими страданиями освободил одного так же, как и другого. Ему бедный близок так же, как и богатый»³⁹.

Культурно-правовое своеобразие средневекового Запада, пожалуй, особенно ярко проявилось в особенностях его социальных

³⁷ Цит. по: Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом. М., 2000. С. 70.

³⁸ Петрушевский Д. М. Восстание Уота Тайлера : Очерки из истории разложения феодального строя в Англии. М., 1937. С. 22.

³⁹ Саксонское зеркало : Памятник, комментарии и исследования / пер. Л. И. Дембо ; отв. ред. В. М. Корецкий. М., 1985. Далее в ссылках на это издание будут указываться номера книг, статей и параграфов.

институтов и значении договорных отношений на разных уровнях общества. Средневековые нередко рассматриваются как время господства замкнутых корпораций, что особенно справедливо применительно к XIII в. Для XII в., ключевого в эпохе высокого Средневековья, было характерно бурное развитие корпоративного строя общества, включавшего городские коммуны, ордены, цехи, гильдии, в это же время новое усиление переживают общинные отношения в деревне⁴⁰. Средневековый корпоративизм предполагал наличие у сообщества собственной мифологии, своих небесных покровителей и, конечно, специальных обрядов перехода для каждой группы. Таковы, в частности, посвящение в рыцари, или становление подмастерья полноправным мастером в цехе после представления цеховым старшинам *шедевра* и дорогого угощения для мастеров, или мучительное «снятие рогов» (*depositio cornuum*), через которое проходил новичок в университете. Средневековые ремесленные цехи обеспечивали своим членам монополию на определенный вид производства, жесткую регламентацию процесса изготовления продукции, контроль над ее качеством и количеством, поддержку членам цеха и их семьям в случае нужды, определяли отношения между людьми, их будни, праздники, внешний вид своих членов и их брачные связи. Цеховая организация оказалась при всей своей исторической динамике очень устойчивым институтом. В организации городского ремесла XII–XIII вв. иерархия различных цехов (скажем, труд медика был почетнее труда мясника) сочеталась с принудительным равенством в среде самих полноправных мастеров внутри цеха⁴¹. Западноевропейская цеховая организация с ее особой политической ролью была уникальна для ойкумены того времени. К примеру, в Южной Сун (1127–1279), самом, пожалуй, экономически развитом государстве своего времени и одном из наиболее урбанизированных, многочисленные ремесленные объединения (*хан* 行) так и не сложились в цехи, поскольку носили принудительный характер и выполняли административно-фискальные функции, подчиняясь

⁴⁰ Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. С. 34.

⁴¹ См.: Город в средневековой цивилизации Западной Европы : в 4 т. / отв. ред. А. А. Сванидзе. М., 1999. Т. 2. Жизнь города и деятельность горожан. С. 118–120.

жесткому контролю со стороны чиновников⁴². А на Ближнем Востоке IX–XIII вв., как отмечает отечественный арабист О. Г. Большаков, организации ремесленников и торговцев, во-первых, не обладали юридически оформленным статусом, во-вторых, не имели голоса в принятии решений по общегородским делам, в-третьих, не имели сколько-нибудь независимого от центральной власти выборного органа или главы, в-четвертых, не регулировали цен и заработков⁴³.

Одним из порождений этой культуры автономных объединений стало уникальное изобретение средневекового Запада, прямых аналогов которому не было ни в Древней Греции, ни на арабском Востоке, ни в Китае, ни в Корее, несмотря на мощные интеллектуальные и образовательные традиции всех перечисленных обществ, — *университет* как корпорация студентов и преподавателей (от латинского слова *universitas*, под которым до начала XIII в. понималась в принципе любая корпорация). Будучи «содружествами живых и мертвых», основанными на взаимной присяге своих членов и регламентированном корпоративном ритуале, университеты пользовались автономией от светских и духовных властей, и во многом именно эти условия сформировали особую культуру ученой дискуссии и аргументации, а также особый тип средневекового интеллектуала-преподавателя⁴⁴. Договорные отношения с четко фиксированными обязанностями сторон именно в XII–XIII вв. обретают особую роль в средневековом социуме, в самых разных его слоях. Одной из главных идей, настойчиво повторяемых в «Саксонском зеркале», была *взаимность обязательств* сеньора и вассала-ленника. В частности, последствия убийства вассала сеньором оказываются равны последствиям убийства сеньора ленником: «Если ленник убьет своего господина, то он лишается жизни, чести и имения, которое он от него имел.

⁴² Бокицанин А. А. Основные этапы развития города в средневековом Китае // Зарубежный Восток: вопросы экономической истории города : сб. ст. М., 1990. С. 79–80.

⁴³ Большаков О. Г. Средневековый город Ближнего Востока (VII — середина XIII века) : Социально-экономические отношения. М., 1984. С. 280.

⁴⁴ См.: Уваров П. Ю. FAQ: Средневековый университет // Postnauka.ru : [сайт]. URL: <https://postnauka.ru/faq/24472> (дата обращения: 09.07.2018).

Того же лишается господин, если он убьет своего ленника, и высший сеньор не может его [т.е. убитого] детей с имением опять передать тому же господину»⁴⁵.

Символизм — еще одна важная черта средневекового мировоззрения, хотя она и не была его диагностическим признаком, ведь символическое мышление присуще так или иначе любому обществу. Весь окружающий земной мир был исполнен для средневекового человека отражениями мира сверхчувственного. Символическим смыслом в культуре Средних веков наделялись цвета, геометрические фигуры, звери, птицы, растения, лес и город, море и дорога. Одним и тем же объектам могли присваиваться различные, порой противоречивые характеристики. Средневековый человек не боялся амбивалентности и парадоксальности символов: так, смерть Спасителя на кресте даровала человечеству вечную жизнь, и крест оказывался одновременно символом смерти и жизни; змея могла означать мировое зло и мудрость, а лев в зависимости от контекста — и Христа, и лукавого⁴⁶. Итак, символы, образы и знаки всюду встречали и сопровождали средневекового человека.

Перед нами длинная вереница символически окрашенных образов государств и народов Азии и Африки как Других, созданных и функционировавших в западной традиции Средних веков. Одной из центральных категорий европейской философии во второй половине XX в. становится идея Другого. Заданное постмодернистской философией направление исторических штудий сосредоточилось на анализе дискурсивных практик и конструирования образов в истории. М. Фуко рассматривал конструирование дискурсов отчуждения в Европе XVII–XIX вв. (душевнобольные, заключенные и т.п.) через призму формулы «знание — власть»⁴⁷. Явившись на свет в 1940–1950-е гг. как преимущественно литературоведческая дисциплина, *имагология* (наука об образах Другого в различных

⁴⁵ Саксонское зеркало. Земское право. III 84. § 2.

⁴⁶ *Воскобойников О. С.* Тысячелетнее царство (300–1300) : Очерк христианской культуры Запада. С. 128–132.

⁴⁷ См.: *Фуко М.* Знание и власть // Фуко М. Интеллектуалы и власть : в 3 ч. М., 2002. Ч. 1. Статьи и интервью 1970–1984. С. 278–302 ; *Его же.* История безумия в классическую эпоху. М., 2010.

контекстах⁴⁸) начиная с антропологического поворота 1960-х гг. существенно расширила свои исследовательские поля. В данном пособии имагология понимается именно как знание о формировании и развитии образов Другого.

Следует отметить, что в современной российской медиевистике понятие «имагология» также может пониматься в расширенной трактовке — как знание об образах разного свойства. М. А. Бойцов отмечает: «Объективированные образы действительности (в нашем случае — потестарных отношений) являются одновременно как *выражением* определенного взгляда на нее (впечатления от нее), так и *способом воздействия* на ту же самую действительность одновременно»⁴⁹. Таким образом, в поле зрения имагологии неизбежно оказываются особенности функционирования образов в социокультурном контексте и исторической динамике. В частности, имагология дает ответ на вопросы о причинах устойчивости и социального одобрения одних образов и эфемерности других.

Исследования образов Другого в 1970–1990-х гг. сосредоточивались более всего на сознательном конструировании дискурсов инаковости, определявшемся, как казалось, вполне конкретными геополитическими и социальными интересами. Сказанное более всего относится к школе постколониальных исследований. Эволюция и историко-политическое функционирование «глубоких и неотступных образов Другого» (Э. В. Саид)⁵⁰ анализировались через деконструкцию европейской ментальной карты Нового времени, неотъемлемой частью которой и был Восток. Программными трудами имагологического направления стали «Ориентализм. Западные концепции Востока» Эдварда Вади Саида (1978) и «Изобретая Восточную Европу» Ларри Вульфа (1994)⁵¹. Для Саида прочная сцепка

⁴⁸ Ощепков А. Р. Имагология // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 1. С. 251–253. См. также: Бойцов М. А. Что такое потестарная имагология? // Власть и образ: Очерки потестарной имагологии / отв. ред. М. А. Бойцов и Ф. Б. Успенский. СПб., 2010. С. 5–37.

⁴⁹ Бойцов М. А. Что такое потестарная имагология? // Власть и образ: очерки потестарной имагологии. С. 15.

⁵⁰ Саид Э. В. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 8.

⁵¹ Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.

«знание — власть» была ключом к пониманию формирования, развития и современного состояния новоевропейского дискурса о Востоке, а также становления востоковедческой науки, которая теснейшим образом связывалась им с колониальными и позже неоколониальными интересами западных держав. В частности, Саид характеризовал британский колониальный дискурс начала XX в. в лице Бальфура и Кромера следующим образом: «Вновь именно знание о подвластных расах, или “восточных людях” (Orientals), делает управление ими простым и выгодным; знание дает власть, чем больше власти, тем больше требуется знания, и так далее по диалектике информации и контроля, все больше и больше увеличивающей прибыль»⁵². Вульф писал о воззрениях западноевропейских просветителей XVIII в. на Россию, Польшу, Богемия: «Игрив ли или философичен интерес к Восточной Европе, основан он на экстравагантных фантазиях или добросовестной эрудиции, он, как и “ориентализм”, был стилем интеллектуального обладания, а его конечным продуктом был сплав знания и власти, ситуация интеллектуального превосходства, воспроизводившая отношения господства и подчинения»⁵³.

Э. В. Саид (1935–2003) — американский литературовед палестинского происхождения, родившийся в Иерусалиме в семье арабов-протестантов, на всех этапах своей жизни и творчества он так или иначе находился на перекрестке культур и интеллектуальных традиций. Свою диссертацию и первую монографию Саид посвятил Джозефу Конраду. самого Конрада, поляка и классика анлийской литературы, как известно, многие годы раздражал навешиваемый критиками на его творчество ярлык «славянской души»⁵⁴. Свыше 40 лет назад Саид выпустил одну из наиболее влиятельных книг в мировом гуманитарном знании последней четверти XX в., дискуссии о которой не утихают до сих пор.

Итак, саидовский *ориентализм* — сложный комплекс идеологием и практик, выработанных западной культурой в Новое время с по-

⁵² Said E. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. L., 2003. P. 36.

⁵³ Вульф Л. Указ. соч. С. 40.

⁵⁴ См.: Кундера М. Трагедия Центральной Европы // Проблемы Восточной Европы. 1985. № 11–12. С. 177.

зий культурного превосходства и доминирования над тем, что она нарекла «Востоком», относительно которого конституировала себя. Также ориентализм, по Саиду, это самовоспроизводящийся корпоративный институт и группа интересов. Саид выделял три наиболее общих аспекта явления ориентализма. В первом он почти смыкается с академическим востоковедением: «Всякий, кто преподаёт Восток, пишет о нем или исследует его, а это относится к антропологам, социологам, историкам, филологам, будь то в его общих или частных аспектах, оказывается ориенталистом, а то, чем он/она занимается, и есть ориентализм»⁵⁵. Во-вторых, в широком смысле Саид определял ориентализм как «стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различии “Востока” и (почти всегда) “Запада”»⁵⁶. В третьем аспекте Саид постарался дать наиболее конкретное определение ориентализма, которое и стало отправной точкой его исследования: «Начиная примерно с конца XVIII века ориентализм можно считать корпоративным институтом, направленным на общение с Востоком — общение при помощи высказываемых о нем суждений, определенных санкционируемых взглядов, его описания, освоения и управления им — короче говоря, ориентализм — это западный стиль доминирования, реконструирования и осуществления власти над Востоком»⁵⁷. Известная фраза из романа Бенджамина Дизраэли «Танкред» о Востоке как «профессии» или «карьере» (career), по мнению Саида, относится не к существованию самого Востока, а «преимущественно к тому упорядоченному множеству идей, которое представляется самым важным в отношении Востока...»⁵⁸.

Саид постарался уделить внимание античным и средневековым репрезентациям обществ Ближнего Востока (особенно образам персов в «Персах» Эсхила и Магомета в «Божественной комедии» Данте), однако рассматривал их как часть ориентализма в наиболее общем, втором смысле и скорее как прелюдию к формированию ориенталистского дискурса Нового времени. Окончательно, по мне-

⁵⁵ Саид Э. В. Ориентализм : Западные концепции Востока. С. 9.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же. С. 10.

⁵⁸ Там же. С. 13.

нию Саида, ориентализм как дискурс и сообщество интеллектуалов, говорящих о Востоке, сформировался с конца XVIII в., причем одной из ключевых политических и культурных вех в его истории стала египетская экспедиция Наполеона Бонапарта (1798–1801). Становление и эволюцию образов Востока и оперирования ими Саид рассматривал главным образом на примере «европейского опыта Ближнего Востока»⁵⁹.

Особенно важным элементом ориенталистского мировоззрения Саиду представлялось стремление к созданию максимально обобщенной картины, к которой так или иначе приходилось приспособлять эмпирический материал. Если конкретный пример не вписывался в схему, тем хуже для примера. Ориентализм постоянно оперировал *обобщениями*, легко экстраполируя характеристики одной эпохи на другую и отдельного сообщества на Восток в целом. Саид, признавая огромную научную значимость работ ученых-ориенталистов XIX в., отмечал: «Как система мышления по поводу Востока он (ориентализм. — Д. В.) всегда восходил от специфически человеческих деталей к надчеловеческим обобщениям. На основе творчества какого-нибудь арабского поэта X века ориентализм переходил к рассуждениям о политике в отношении (и по поводу) восточной ментальности в Египте, Ираке или Аравии. Аналогичным образом стих из Корана мог считаться лучшим свидетельством неискоренимого сладострастия мусульман»⁶⁰. Собирая, систематизируя и интерпретируя исторические материалы о Востоке, востоковеды Запада поколение за поколением, по мнению Саида, воспроизводили схему восприятия Востока как объекта изучения, о котором им надлежало говорить «на Западе и для Запада» от имени науки, превращали Восток в «воображаемый музей без стен, где все собранное с необъятных просторов Востока и почерпнутое из многообразия его культур безоговорочно приобретало статус “восточного”»⁶¹.

Одна из наиболее устойчивых стереотипных характеристик «восточного человека», выделяемых в ориенталистском дискурсе

⁵⁹ Саид. Э. В. Ориентализм : Западные концепции Востока. С. 31.

⁶⁰ Там же. С. 150.

⁶¹ Там же. С. 262.

Саидом и, по его мнению, постоянно воспроизводимых в наше время в западной экспертной оценке, в медиа, массовой культуре — представление об остановке «восточного человека» (преимущественно, по Саиду, араба) во времени, о его статичности и внеисторичности в противоположность динамичному и идущему по пути прогресса «Западу»⁶². Уже Франсуа Рене де Шатобриан (1768–1848) в 1810 г. утверждал об арабах примерно то же самое, что сто лет спустя — граф Кромер о «восточных народах», подвластных Британии: «О свободе им ничего не известно; о пристойности они не имеют ни малейшего понятия: сила — вот их Бог. Если в течение длительного времени они не встречают завоевателя, творящего божественную справедливость, то становятся подобны солдатам без полководца, гражданам без законодателя, семье без отца»⁶³. Итак, в рамках этой схемы «восточным народам нужен завоеватель», причем завоевание, если оно придет с Запада, должно обернуться для них освобождением⁶⁴. В ориенталистской модели мира бинарной оппозиции «Запад — Восток» соответствовали дихотомии «цивилизация — варварство», «свобода — рабство», «рациональность — чувственность», «индивидуализм — коллективизм», «закон — грубая сила» и, наконец, «властвующий — подвластный». В этих схемах легко увидеть отголоски античных теорий варварства, в частности, отождествления варвара с рабом в «Политике» Аристотеля.

Бинарная оппозиция «арийцы — семиты» начиная с работ восторженного почитателя Древней Индии Фридриха Шлегеля (1772–1829) и его продолжателей вошла в сравнительное языкознание и филологию XIX в. и оказалась крайне устойчивой. В рамках «арийского мифа» семиты (и евреи, и арабы) служили оттенению идеализированного образа древнего «арийца». Этот миф во второй половине XIX в. утвердился в науке усилиями французского востоковеда-семитолога Эрнеста Ренана (1823–1892), резко противопоставлявшего «арийцев» «семитам» и считавшего практически единственным ценным вкладом последних в мировую историю

⁶² Саид Э. В. Ориентализм : Западные концепции Востока. С. 473–474.

⁶³ Цит. по: Там же. С. 272.

⁶⁴ Там же.

и культуру древнееврейский монотеизм; способствовал этому и великий санскритолог Фридрих Макс Мюллер (1823–1900)⁶⁵. С точки зрения Ренана, в отличие от «зрелых» индоевропейских языков, семитские языки характеризовались застылостью во времени⁶⁶. Для ориенталистов XIX в. понятия языка и расы были тесно связаны. Саид указывал: «Казалось, что язык и раса связаны множеством сложнейших взаимосвязей, и “хороший” Восток — это всегда классический период какой-нибудь Древней Индии, тогда как “плохой” Восток связан с нынешней Азией, частично — с Северной Африкой, и повсеместно — с исламом»⁶⁷. В связи с этим особенно показательно двойственное отношение к Индии самого Макса Мюллера. Он настойчиво противопоставлял древнюю «арийскую расу» семитам и одновременно современным ему жителям Индийского субконтинента, чья культура и религия — якобы лишь бедные, деградировавшие остатки великой индийской древности. Он не только никогда не ездил в Индию сам, но и строго запрещал это своим студентам, чтобы современные реалии не уничтожили милый сердцу романтический образ возвышенной и мудрой древнеиндийской цивилизации⁶⁸. Разочарование от сознания несходства между современным Востоком и Востоком воображаемым из текстов о нем — частый спутник ориенталиста (и ученого, и художника). В августе 1843 г. Жерар де Нерваль писал Теофилю Готье: «...Но больше всего я сожалею о Египте: ему нет больше места в моем воображении, теперь я с горечью поместил его в своей памяти»⁶⁹.

Ориенталистский концепт Востока сочетал в себе презумпцию культурного (во многих проявлениях этого концепта — якобы биологически заданного, как это постулировали крайне влиятельные в Европе и США к рубежу XIX–XX вв. теоретики «научного

⁶⁵ См.: Шнирельман В. А. Арийский миф в современном мире : в 2 т. М., 2015. Т. 1. С. 27–28.

⁶⁶ Саид Э. В. Ориентализм : Западные концепции Востока. С. 229.

⁶⁷ Там же. С. 154.

⁶⁸ Шнирельман В. А. Единая Европа и соблазн кельтского мифа // Национализм в мировой истории / под ред. В. А. Тишкова, В. А. Шнирельмана. М., 2007. С. 496.

⁶⁹ Цит. по: Саид Э. В. Ориентализм : Западные концепции Востока. С. 157.

расизма»⁷⁰) превосходства европейцев над неевропейцами с восприятием Востока как экзотической иной реальности — поражающего воображение, чувственного (в противовес рациональному Западу), по-своему прекрасного мира. Восток представлялся как древний край приключений и пышных богатств, зрелищ и чудес, утонченности и коварства, неги и эротики. Восток — край гаремов. Этот воображаемый мир мог быть источником вдохновения и таил многие соблазны для европейца, оказавшегося на Востоке. Огромную роль в формировании дискурса о Востоке играла сексуальная образность, одним из воплощений которой стал сексуализированный типаж «восточной женщины» в литературе и искусстве. Саид комментировал образ Египта, созданный крупным британским арабистом и путешественником Эдвардом Уильямом Лэйном в «Нравах и обычаях современных египтян»⁷¹ (“*Manners and Customs of the Modern Egyptians*”, 1836): «В большинстве случаев казалось, что Восток оскорбляет нормы сексуального приличия. Весь Восток — или по крайней мере Египет Лэйна — источал опасную сексуальность, угрожая гигиеническим и обиходным правилам приличия, явно избыточной “свободой половых сношений”, как непривычно резко выражается Лэйн»⁷². Как мы увидим далее, истоки образа мусульманского мира как края манящих и запретных чувственных удовольствий уходили далеко в Средневековье...

Для Саида термин «ориентализм» носил вполне однозначно негативный характер, обозначая не только спаянный с колониальной системой стиль, но также дезориентирующее и тупиковое направление восприятия иной культуры. Ориенталистский взгляд на «восточного человека» — взгляд дегуманизирующий, который во многом стирал его как человеческое существо⁷³. «Восточный человек» становится неразличимой коллективной массой, в которой индивиды полностью растворяются. Пространные замечания

⁷⁰ См.: Шнирельман В. А. Арийский миф в современном мире. Т. 1. С. 18–39 ; Тагиефф П.-А. Цвет и кровь : Французские теории расизма. М., 2009.

⁷¹ Русский перевод см.: Лэйн У.Э. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982.

⁷² Саид Э. В. Ориентализм : Западные концепции Востока. С. 262.

⁷³ Там же. С. 47.

Лоуренса Аравийского («Араб немного поразмышляет и продолжит плавное скольжение по жизни, не пытаясь сглаживать углы или “идти в гору”») и Гертруды Белл об арабском характере Саид комментировал так: «Нам остается только признать, что, если некий араб (an Arab) радуется, или если он печалится из-за смерти ребенка или родителя, этот опыт с необходимостью отступает на второй план перед тем простым, неприкрашенным и упрямым фактом, что он — араб»⁷⁴.

Обличая глобальные обобщения, Саид, увы, сам не был свободен от них. В этом духе выдержаны его публицистические инвективы против целых поколений востоковедов. Уязвимым местом труда Саида была его концентрация почти исключительно на арабских регионах, хотя автор претендовал на обзор ориенталистской «обработки» Ближнего Востока и даже исламского пространства в целом. Так, помимо своих арабских владений, Османская империя — «стержневое» государство суннитского мира — оказалась очень слабо отражена в «Ориентализме». Османы при всей их широчайшей представленности в ориенталистском дискурсе и «восточной» образности Запада (достаточно вспомнить хотя бы осаду Вены войсками Кара-Мустафы в 1683 г.) интересовали Саида в несоизмеримо меньшей степени, чем арабы. В «Ориентализме» Индия оказалась скорее на периферии интересов автора, хотя тот и признавал особую роль ее образа в идеологии и нарративе Британской империи⁷⁵. Почти не замеченными в исследовании Саида остались страны Восточной Азии — Китай, Япония, Корея. Между тем, реконструкция представлений того же Вольтера о современной ему ойкумене требует обращения не только к его восприятию ближневосточного мусульманского пространства (негативному), но и к тому Востоку, который для Вольтера служил образцом разумного управления государством — к Китаю, а также к тому Востоку, в котором он видел источник древней утраченной мудрости — к Индии. Упущением «Ориентализма» литературоведа Саида также представляется оставление им без внимания огромно-

⁷⁴ Саид Э. В. Ориентализм : Западные концепции Востока. С. 355.

⁷⁵ Правда, большее, чем в «Ориентализме», внимание Индии Саид постарался уделить в своем более позднем труде. См.: Саид Э. В. Культура и империализм. СПб., 2012.

го набора визуальных репрезентаций Востока в ориенталистской живописи XIX в.

Крайне уязвимым для критики моментом «Ориентализма» Саида, что признавал и сам автор⁷⁶, было его сосредоточение главным образом на английском, французском и американском ориентализме. Это было следствием акцента автора на литературе и колониальных системах XVIII–XIX вв., а также тесной связи английской, французской и американской моделей восприятия Востока. Европейские державы, имевшие многообразную, сложную и длительную традицию академического и культурного осмысления Востока, но или не располагавшие колониями в Азии и Африке (как Австрия/Австро-Венгрия), или сравнительно поздно включившиеся в колониальную гонку (как Германия и Италия), в основном выпадали из поля зрения Саида. Однако традиции портретирования Востока, созданные такими старыми колониальными империями, как Испания, Португалия и Нидерланды, также не получили сколько-нибудь детального анализа в «Ориентализме». Таким образом, Саид во многом экстраполировал на европейское восприятие стран, относимых к Востоку, комплекс образов и представлений, сформированных в XVIII–XX вв. в англо- и франкоязычных текстах относительно арабоязычного пространства.

«Восточный» экзотизм в европейской культуре Нового и Новейшего времени в действительности распространялся на страны конфуцианского культурного ареала не в меньшей степени, чем на мусульманский мир. Патриарх отечественной синологии В. М. Алексеев (1881–1951) рассматривал *экзотизм* как форму непонимания, способную полностью дезориентировать человека, казалось бы, проявившего первичный интерес к культурам Востока. «Плохая адаптация европейского читателя к произведениям китайской литературы, — утверждал Алексеев в третьей лекции, прочитанной в Коллеж де Франс в 1926 г., — усугубляется в том случае, если читатель страдает весьма распространенной болезнью, которую я называю склонностью к экзотизму. Я разумею под этим неуместную и смешную охоту за новыми и занятыми

⁷⁶ Саид Э. В. Культура и империализм. С. 30–31.

идеями. Она неуместна потому, что ищет новое там, где его никогда и не бывало. Она смешна потому, что принимает за новое вещи, представленные в искусственной и вычурной манере»⁷⁷. Проблема экзотизма, ведущего к опошлению и фальсификации в угоду «необычайной» картинке, вполне актуальна и в наше время в контексте СМИ и массовой культуры. Экзотизм — одно из средств выведения Другого из исторической динамики. Он таит в себе соблазн объявить социальные, культурные и религиозные реалии, во-первых, «изначальными» и исторически неизменными (стало быть, внеисторическими), а, во-вторых, принципиально недоступными для научного анализа. Подобный подход по определению препятствует глубокому пониманию любой культуры, на которую оказывается обращен. Современных студентов-востоковедов следует предостеречь в самом начале их пути от экзотизации изучаемых ими регионов и культур.

В. М. Алексеев в той же лекции в Коллеж де Франс с горечью отмечал: «Представим себе пьесу, имеющую сюжетом эпизод из истории Греции или Рима, и спросим: мог ли бы какой-нибудь фантазер позволить себе там явные анахронизмы? Он, без сомнения, был бы освистан. Но Востоку, особенно Китаю, не дано права поднять свой голос без того, чтобы не вмешались экзотические извращения. Причина всего этого в том, что до сих пор история Китая, которую французская наука так хорошо извлекла из местных хроник, не преподается в европейских школах, и мы обречены жить в полном незнании истории другой окраины (и какой окраины!) мира. Информацию черпают в журнальных рассказах или, самое большое, в рассказах путешественников, которые облачают в парад ежедневную прозаическую жизнь Китая, бедную жизнь, показывающую свои богатства только уму синологу, способного ее логично расшифровать. Но тогда его работа, как известно, не находит читателя. И наша задача — просвещать читателя в предисловиях и комментариях и разоблачать повсюду нездоровую экзотику, как разоблачают невежество»⁷⁸.

⁷⁷ Алексеев В. М. Труды по китайской литературе : в 2 кн. М., 2002. Кн. 1. С. 118.

⁷⁸ Там же. С. 120–121.

Кроме того, Саид практически не рассматривал российский и советский варианты политического и литературного ориентализма. В самой России теория ориентализма долго оставалась вне поля зрения ученых. Востоковед В. О. Бобровников, критически оценивая качество имеющегося русского перевода «Ориентализма» (2006) и значительную тенденциозность восприятия этого труда в России, 12 лет назад констатировал: «Саид немало сделал для критики позитивистской академической науки ориенталистов в частности и профессионального метазнания вообще. Между тем, в постсоветской России профессиональные историки его книгу не приняли, а непрофессионалы от журналистики не поняли, доведя концепцию ориентализма до абсурда»⁷⁹. Правда, за последние полтора десятилетия в зарубежной и российской историографии применение теории ориентализма к российскому восприятию Востока и колониальным практикам Российской империи, а также поискам Востока внутри собственного «я» русской культуры стало весьма популярным и плодотворным⁸⁰. На российском материале, помимо российской специфики идеологем, касающихся «восточного человека», явственно прослеживаются многие составляющие общеевропейского ориенталистского дискурса. В хорошо знакомой русскоязычному читателю реплике Казбека из «Спора» Лермонтова (1841) легко увидеть основные положения ориенталистской мифологии:

...Род людской там спит глубоко
Уж девятый век.

⁷⁹ Бобровников В. О. Почему мы маргиналы? (заметки на полях русского перевода «Ориентализма» Эдварда Саида) // *Ab Imperio*. 2008. № 2. С. 342.

⁸⁰ См., в частности: Таки В. Царь и султан : Османская империя глазами россиян. М., 2017 ; Абашиш С. Н. В. П. Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...» : Кризис ориентализма в Российской империи? // *Азиатская Россия : Люди и структуры империи*. Омск, 2005. С. 17–63 ; Толыц В. «Собственный Восток России» : Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. М., 2013 ; Ориентализм vs ориенталистика : сб. ст. / отв. ред. и сост. О. В. Бобровников, С. Дж. Мири. М., 2016 ; *Schimmelpenninck van der Oye D. Russian Orientalism : Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*. N. Haven, 2010.

<...>

Бедуин забыл наезды
Для цветных шатров
И поет, считая звезды,
Про дела отцов.
Всё, что здесь доступно оку,
Спит, покой цена...
Нет! Не дряхлому Востоку
Покорить меня!

Нередко можно встретить резкие обвинения Саида в чрезмерной политизированности в ущерб науке и даже откровенно конспирологическом подходе к западным представлениям о Востоке⁸¹. Однако сам Саид при всей действительно очень значительной политико-публицистической составляющей своего труда постарался предостеречь своего читателя и от «оксидентализма», и от вульгарного восприятия ориентализма только как проявления «какого-то гнусного “западного” империалистического заговора с целью держать “восточный” мир в подчинении»⁸². Отвергал Саид и абсурдную идею, «будто только чернокожие могут говорить о чернокожих, мусульмане — о мусульманах и т. п.»⁸³.

Несмотря на ряд действительно важных наблюдений, полученных в работах Саида, концепция ориентализма несет в себе многие общие методологические ограничения, характерные для тех теоретико-методологических подходов, которые американский антрополог Клиффорд Гирц называл «теорией интереса». «Изображение общества как поля битвы, где под видом столкновения принципов происходит столкновение интересов, отвлекает наше внимание от той роли, которую идеологии играют в точном определении (или затушевывании) социальных категорий, в поддержании (или расстраивании) социальных ожиданий, в закреплении (или подрыве) социальных норм, в усилении (или ослаблении) общественного

⁸¹ См.: Штейнер Е. С. Ориентализм как ур-феномен глобализации // Postnauka.ru : [сайт]. URL: <https://postnauka.ru/video/84566> (дата обращения: 09.06.2018).

⁸² Саид Э. В. Ориентализм : Западные концепции Востока. С. 23, 508.

⁸³ Там же. С. 500.

согласия, в смягчении (или обострении) напряжения в обществе», — заметил Гирц⁸⁴.

В настоящее время историографический акцент смещается: мировые имагологические штудии отходят от крайностей, свойственных теории Саида, от абсолютизации целеполагания в различных моделях портретирования Другого. Американский исследователь Гу Миндун (Университет Техаса, Даллас) в монографии «Синологизм: альтернатива ориентализму и постколониализму» (2013) рассматривает западные образы Китая, функционировавшие в европоцентричной картине мира, и приходит к выводу, что формирование и поддержание далеких от реальности представлений о Китае на Западе определялись не столько сознательными экспансионистскими задачами европейских держав, как полагал в свое время Э.В. Саид, сколько, по терминологии Гу Миндун, *культурным бессознательным* (cultural unconscious) самих европейцев⁸⁵. «Исследовав многие случаи неточного и искаженного представления во многих смысловых полях и западными, и китайскими интеллектуалами, — пишет Гу Миндун, — я пришел к пониманию, что превратное восприятие Китая Западом и ошибочное понимание китайской культуры самими китайцами не происходят попросту из очевидных факторов дезинформации, предубеждений и предрассудков либо политического вмешательства; существует фундаментальная логика, основанная на эпистемологической и методологической подоплеке, которая проявляется как культурное бессознательное»⁸⁶. Понятие культурного бессознательного позволяет хотя бы отчасти разграничить осознанное конструирование и спонтанность в формировании различных представлений о Других.

Для имагологического ракурса исследования особую роль имеет выявление «значимого Другого», иного общества, сравнение с ко-

⁸⁴ Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 224.

⁸⁵ Gu Ming Dong. Sinologism : An Alternative to Orientalism and Postcolonialism. NY, 2013. О нем см.: Самойлов Н. А. «Синологизм» Гу Миндуна: «второе пришествие» Эдварда Саида или альтернатива «ориентализму»? // Азия и Африка в меняющемся мире : XXVIII Междунар. науч. конф. по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 22–24 апреля 2015 г. : тез. докл. / отв. ред. Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. СПб., 2015. С. 176–177.

⁸⁶ Gu Ming Dong. Op. cit. P. 1.

торым помогало сравнивающей культуре явственнее понять себя⁸⁷. С. И. Лучицкая, рассматривая общие для Запада времен высокого Средневековья конструкты мусульманского мира на материале хроник крестовых походов и старофранцузских *chansons de geste*, пришла к выводу о том, что главным и наиболее простым приемом объяснения несходства между христианским и исламским мирами в этих источниках была инверсия, посредством которой дискурсивный Другой создавался как «анти-Я», *illi* («они») — как обратная версия *nos* («мы»)⁸⁸. Применительно к доколониальной модели изображения Востока — мира ислама и Индии («Индий»), со времен Античности представляемой европейцами таинственным, богатым и одновременно пугающим краем ойкумены, — новозеландская исследовательница К. Филлипс в своей программной работе предлагает обтекаемый термин *before Orientalism*⁸⁹.

В целом, при множестве спорных положений «Ориентализм» Саида сыграл положительно-провокативную роль в развитии имагологических исследований, а также в осмыслении исторической судьбы востоковедческого знания. Именно на мусульманском Востоке Европа и высокого Средневековья, и Нового времени видела своего главного конституирующего Другого. Между тем, можно сказать, что и «Средневековье», и «Восток» — значимые для самоопределения новоевропейской культуры образы Другого, соответственно, во времени и пространстве, эти важные элементы западной культуры Нового и Новейшего времени прошли в некоторых моментах сходный путь. Средневековый человек Буркхардта с его «детской верой» в определенной мере перекликается с восточным (неевропейским в целом) человеком как *half devil and half child* Редьярда Киплинга из «Бремени белого человека».

⁸⁷ См.: Курилла И. И. Заклятые друзья : История мнений, фантазий, контактов, взаимо(не)понимания России и США. М., 2018. С. 13.

⁸⁸ Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С. 346–347.

⁸⁹ Phillips K. M. *Before Orientalism : Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing, 1245–1510*. Philadelphia, 2014.

Вопросы к обсуждению

1. Какие основные цивилизационные особенности Запада в Средние века можно выделить? Можно ли говорить о Средневековье применительно к странам Азии и Африки?

2. С чем в современной массовой культуре ассоциируется слово «Средневековье»?

3. Катарский телеканал «Аль-Джазира» выпустил небольшой мультипликационный клип (анимация Э. Такеновой) по мотивам книги Э. Саида «Ориентализм» (“Edward Said — Framed: The Politics of Stereotypes in News”). Посмотрите его. Насколько соответствует нарратив этого мультфильма основным положениям работы Э. Саида?

4. В чем сильные и слабые стороны теории ориентализма Э. Саида? В какой мере ее основные положения применимы к исследованию Средних веков?

5. Какие образы Востока доминируют в современной массовой культуре?

Рекомендуемая литература

Бартелеми Д. Рыцарство : от Древней Германии до Франции XII в. / Доминик Бартелеми ; пер. с фр. М. Ю. Некрасова. — Санкт-Петербург : Евразия, 2012. — 580 с. — ISBN 978-5-91852-022-2.

Бобровников В. О. Почему мы маргиналы? (заметки на полях русского перевода «Ориентализма» Эдварда Саида) / В. О. Бобровников // *Ab império*. — 2008. — № 2. — С. 325–344.

Воскобойников О. С. Тысячелетнее царство (300–1300) : Очерк христианской культуры Запада / О. С. Воскобойников. — Москва : Новое лит. обозрение, 2014. — 562 с. — ISBN 978-5-4448-0179-6.

Всемирная история : в 6 т. Т. 2. Средневековые цивилизации Запада и Востока / Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории ; редкол.: А. О. Чубарьян (гл. ред.) и др. ; отв. ред. т. П. Ю. Уваров. — Москва : Наука, 2012. — 893 с. — ISBN 978-5-02-037560-4.

Вульф Л. Изобретая Восточную Европу : Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения / Л. Вульф. — Москва : Новое лит. обозрение, 2003. — 548 с. — ISBN 5-86793-197-8.

Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе / Арон Гуревич. — Санкт-Петербург : Alexandria, 2009. — 481 с. — ISBN 978-5-903445-08-0.

Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом / Жорж Дюби ; пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. — Москва : Языки рус. культуры, 2000. — 316 с. — ISBN 5-7859-0125-0.

Ле Гофф Ж. Другое Средневековье : Время, труд и культура Запада / Жак Ле Гофф ; пер. с фр. С. В. Чистяковой и Н. В. Шевченко под ред. В. А. Бабинцева. — 2-е изд., испр. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. — 328 с. — ISBN 5-7525-0446-5.

Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века / Жак Ле Гофф ; пер. с фр. А. М. Руткевича. — 2-е изд. — Санкт-Петербург : ИД СПбГУ, 2003. — 154 с.

Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак Ле Гофф ; пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева. — Екатеринбург : У-Фактория, 2005. — 558 с. — ISBN 5-94799-388-0.

Курилла И. И. Заклятые друзья : история мнений, фантазий, контактов, взаим(не)понимания России и США / Иван Курилла. — Москва : Новое лит. обозрение, 2018. — 416 с. — ISBN 978-5-4448-0718-7.

Ориентализм vs Ориенталистика : сб. ст. / Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения РАН ; сост. В. О. Бобровников, С. Дж. Мири. — Москва : Садра : Фонд исслед. ислам. культуры, 2016. — 439 с. — ISBN 978-5-906016-88-1.

Саид Э. Культура и империализм / Эдвард Вади Саид ; пер. с англ. А. В. Говорунова. — Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2012. — 733 с. — ISBN 978-5-93615-096-8.

Саид Э. Ориентализм : Западные концепции Востока / Эдвард В. Саид ; пер. с англ. А. В. Говорунова. — Санкт-Петербург : Рус. мир, 2006. — 636 с. — ISBN 5-9900557-1-4.

Схиммельпеннинк ван дер Ойе Д. Навстречу Восходящему солнцу : Как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией / Дэвид Схиммельпеннинк ван дер Ойе ; пер. с англ. Н. Мишакова. — Москва : Новое лит. обозрение, 2009. — 419 с. — ISBN 978-5-86793-709-6.

Фишман О. Л. Китай в Европе: миф и реальность (XIII — XVIII вв.) / О. Л. Фишман. — Санкт-Петербург : Петерб. востоковедение, 2003. — 543 с.

Фуко М. Интеллектуалы и власть : избр. полит. ст., выступления и интервью : в 3 ч. Ч. 1. Статьи и интервью, 1970–1984 / Мишель Фуко ; пер. с фр. С. Ч. Офертаса. — Москва : Праксис, 2002–381 с. — ISBN 5-910574-23-0.

Хёйзинга Й. Осень Средневековья : исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерланд-

дах / Йохан Хейзинга ; сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова ; коммент. и указ. Д. Э. Харитоновича. — Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. — 765 с. — ISBN 978-5-89059-166-1.

Gu Ming Dong. Sinologism : An Alternative to Orientalism and Postcolonialism / Ming Dong Gu. — London ; New York : Routledge, 2013. — 269 p. — ISBN 978-1-13-885182-5.

Глава 2

ДРЕВНИЙ ВОСТОК

ГЛАЗАМИ ГРЕКОВ И РИМЛЯН

Древнегреческая цивилизация сформировалась на северо-западной окраине древней ближневосточной ойкумены. Высокоразвитые цивилизации бронзового века, минойская (критская) и микенская, уже были широко вовлечены в оживленную торговлю и международные отношения Восточного Средиземноморья, в частности, в связи с Египтом. В III–II тыс. до н.э. можно говорить о едином Балкано-Анатолийском ареале (северо-западная Анатолия и смежные территории по другую сторону Мраморного моря) в плане этнокультурных и исторических процессов¹. Особенно значимы были отношения микенской Греции с Хеттской державой. Цепь событий XIII–XII вв. до н.э., отразившихся в образах эпической Троянской войны, по-видимому, была порождена столкновением интересов ахейских и хеттских царей за контроль над северо-западной частью Анатолии, включая стратегически важную Вилусу (Илион). После дорийского вторжения и гибели микенской цивилизации одним из симптомов так называемых «темных веков» (XI–IX вв. до н.э.) в истории Греции стало полное или почти полное прекращение столетиями существовавших контактов Балканского полуострова со странами Востока.

В свою очередь, возрождение письменности и дальней морской торговли, формирование полисного строя греческих гражданских общин, начало Великой греческой колонизации в начале периода архаики (VIII в. до н.э.) сопровождалась активным возрождением

¹ Гиндин Л. А. Население гомеровской Трои : Историко-филологические исследования по этнологии древней Анатолии. М., 1993. С. 135–136.

связей между Грецией и Ближним Востоком. Немецкий антиковед Вальтер Буркерт подчеркивал, что «ориентализирующая революция» сопровождалась не только заимствованием ремесленных навыков и образов у лувийско-арамейско-финикийской сферы, но и значительными восточными влияниями на греческую мифологию, религию и литературную традицию². Множество параллелей обнаруживается в образах греческого Геракла и месопотамского Гильгамеша, а также в культе этих двух героев (в частности, оба легендарных богатыря считались покровителями спортивных состязаний). Как убедительно показал В. В. Емельянов, греческие авторы цикла легенд о 12 подвигах Геракла не просто заимствовали ряд сюжетов аккадского эпоса о Гильгамеше, но также отождествили номера некоторых подвигов с номерами таблиц эпоса о Гильгамеше в его новоассирийской версии, которая стала включать именно 12 таблиц³. «Теогония» Гесиода испытала очевидное влияние хурритско-хеттских эпических сказаний о смене поколений богов, а греческий эпический *гекзаметр*, вполне возможно, возник под влиянием размера хурритских и хеттских поэм⁴. Из малоазиатского Лидийского царства со столицей в Сардах греки заимствовали и усовершенствовали практику чеканки монет. Ионийские греческие полисы, расположенные на западной оконечности Малой Азии, стали ключевыми центрами греческой культуры и колыбелью древней науки.

Безусловно, трудно переоценить роль всех заимствований в греческом ремесле, искусстве, эпосе и культуре в целом с Востока — у народов Малой Азии, Сирии и Палестины, Египта, Месопотамии. Однако это были, как правило, осознанные, а не навязанные извне заимствования. Перенятие греками восточных образов, идей и технологий вовсе не было механическим и сопровождалось сложной творческой переработкой, дававшей в итоге нечто совершенно новое. В частности, общеизвестно заимствование греками алфавитной письменности у своих главных конкурентов — финикийцев,

² Burkert W. The Orientalizing Revolution : Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Cambridge ; L., 1992. P. 6.

³ См.: Емельянов В. В. Гильгамеш : Биография легенды. М., 2015. С. 211–215.

⁴ Иванов В. В. Хеттская и хурритская литературы // История всемирной литературы : в 8 т. М., 1983. Т. 1. С. 120–121.

но греки существенно переработали финикийское письмо, введя в него буквы для обозначения гласных. Скорее всего, финикийский алфавит первыми переняли бойкие торговцы-мореходы с острова Эвбея в IX в. до н. э. По одной из остроумных гипотез, греки могли, первоначально заимствовав финикийский алфавит в коммерческих целях, уже на очень раннем этапе его использования ввести гласные специально для записи гомеровского эпоса, ведь уже в древнейших греческих надписях VIII в. до н. э. содержались цитаты из эпоса, подражания ему или даже пародии на него⁵.

В греческой традиции сложились тесно связанные друг с другом способы географического и этнического деления мира. К географическому можно отнести обобщенное членение ойкумены на большие части света (Европа, Азия, Ливия). Трихотомическая схема больших массивов суши, как считается, утвердилась в «Описании земли» ионийского логографа Гекатея Милетского (VI–V вв. до н. э.). Сами термины «Европа» и «Азия» (наименования, скорее всего, семитского происхождения) восходят, возможно, уже ко временам Гомера, хотя до масштабных географических обобщений эпическая топография пока не доходила. В гимне к Аполлону, приписываемом Гомеру, уже содержится упоминание Европы, но, судя по контексту, этот топоним обозначал в нем лишь часть Эллады к северу от Пелопоннеса, а именно — совокупность земель религиозного союза амфикионов Пифийского святилища в Дельфах⁶. В этническом отношении ключевой для представления греков об окружающем их мире была дихотомия «эллыны — варвары».

Слово «варвар» (βάρβαρος) восходит к пародированию чужой для эллинов речи, производящей впечатление непонятного повторяющегося шума «бар-бар». Критерий здесь изначально языковой: «варвар» — тот, кто не знает «нашего» языка. «Илиада» упоминает карийцев, один из народов Малой Азии, как «говорящих наречием варварским каров» (II, 867)⁷. Понятие «варвар» лишь спустя сто-

⁵ См.: Суриков И. Е. Пифагор. М., 2013. С. 65.

⁶ Рабинович Е. Г. Незримая граница // Евразийское пространство : Звук, слово, образ / отв. ред. В. В. Иванов. М., 2003. С. 73.

⁷ Гомер. Илиада : 2-е изд., стер. / пер. Н. И. Гнедича ; изд. подг. А. И. Зайцев. СПб., 2008. С. 37. Далее в ссылках на это издание будут указаны номера песен и стихов.

летия обретет уничижительный характер. Хотя универсальные для любой культуры стереотипы о соседях, привязывающие к каждому из них определенный набор качеств, вполне отчетливо выражены уже в гомеровском эпосе. В «Одиссее» Гомера в «лживом» рассказе самого царя Итаки встречается характерный и для более поздней греческой традиции образ алчного и бесчестного финикийского купца, продающего доверившихся ему торговых партнеров в рабство (XIV, 288–297):

Прибыл в Египет тогда финикиец, обманщик коварный,
Злой кознодей, от которого много людей пострадало.

<...>

В Ливию с ним в корабле, облетателе моря, меня он
Плыть пригласил, говоря, что товар свой там выгодно сбудем;
Сам же, напротив, меня, не товар наш продать там замыслил
(Пер. В. А. Жуковского)⁸.

Воображение греков и в архаический (VIII–VI вв. до н. э.), и в классический (V–IV вв. до н. э.) периоды изобиловало стереотипами о несметных богатствах Азии. Представления греков архаического времени о Лидии не только как о средоточии богатств, но и как о законодательнице мод наглядно иллюстрирует поэзия. Поэтесса Сапфо из Митилены (кон. VII — нач. VI в. до н. э.) сетовала на невозможность приобрести для дочери роскошный головной убор (фрагмент 98):

Ты ж велишь мне, Клеида, тебе достать
Пестро шитую шапочку из богатых лидийских Сард,
[Что прельщают сердца митиленских дев],
Но откуда мне взять, скажи,
Пестро шитую шапочку?
(Пер. С. Я. Лурье)⁹.

⁸ Гомер. Одиссея / пер. В. А. Жуковского ; изд. подг. В. Н. Ярхо. М., 2000. С. 162. Далее в ссылках на это издание будут указаны номера песен и стихов.

⁹ Античная лирика. М., 1968. С. 70.

Почтение к ряду стран Востока (в первую очередь Египту и Месопотамии) как к источнику мудрости или авторитету было чрезвычайно распространено среди древнегреческих философов и сохранялось до самого конца существования древнегреческой цивилизации. Пифагору (ок. 570–497 гг. до н.э.) приписывались обучение математике у египтян, финикийцев и «халдеев» (вавилонян), религиозным таинствам — у персидских магов, а также поездки к арабам, халдеям и евреям для постижения искусства толкования снов и гадания. В действительности же Пифагор ездил в страны Востока, скорее всего, с торговыми целями¹⁰. В любом случае огромный интерес Пифагора к восточным знаниям и религиозным традициям сомнению не подлежит, хотя созданное им религиозно-философское учение было уже полностью оригинальным. Знаменитый бюст Пифагора, восходящий к греческому оригиналу V в. до н.э. и хранящийся ныне в Капитолийских музеях Рима, изображает этого великого мыслителя и религиозного реформатора «по-восточному» — в большом тюрбане.

Двумя главными факторами, определившими представление древних греков к V в. до н.э. о мире, были завершение Великой греческой колонизации и формирование иранской мировой державы Ахеменидов, чьи владения простерлись от Ливии до долины реки Инд. Примечательно, что сравнительно позднее освоение греками побережья Черного моря в ходе Великой греческой колонизации было, по-видимому, связано с устоявшимся отождествлением Черного моря с Океаном — великой мировой рекой, окаймляющей мир людей и связанной с царством мертвых¹¹. В этом можно видеть одно из многих проявлений универсальной для множества культур ассоциации между дальними чужими краями и загробным миром. Воображаемая география и в древности, и в Средние века оказывала значительное воздействие на исторические процессы.

Первая половина V в. до н.э. ознаменовалась греко-персидскими войнами. Пожалуй, ключевое значение в конструировании образа перса и «восточного человека» вообще в античном воображении

¹⁰ Суриков И. Е. Пифагор. С. 115.

¹¹ См.: Иванчик А. И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII–VII вв. до н.э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. М. ; Берлин, 2005. С. 67–68.

сыграли Эсхил и Геродот. Именно в ходе противостояния греческих полисов огромной империи Ахеменидов (в действительности далеко не всех, множество полисов заняло сторону персов) греческой мыслью впервые была четко сформулирована дихотомическая схема, противопоставляющая мир греков миру варваров как антагонистов и носителей разных ценностей. Этот антагонизм быстро стал основой для историописательского мифа о греко-персидском противостоянии, якобы ставшем борьбой двух противоположных миров. В трагедии «Персы» (472) Эсхила (525–456 гг. до н. э.), участника сражений при Марафоне, Саламине и Платеях, греки не фигурируют, автор прибег к приему описания подвигов и доблести эллинов устами врага, потерпевшего поражение и не ожидавшего столь мощного и сплоченного отпора. Трагедия строится вокруг возвращения персидского царя Ксеркса I (486–465 гг. до н. э.) после поражения при Саламине в свою державу, где его ожидают в тревоге вельможи и мать Атосса, и оплакивания персами разгрома воинства. Характерно, что в трагедии сами персы именуют себя «варварами». Войско Ксеркса включало и вавилонян, и лидийцев («изнеженный люд»), и египтян, и бактрийцев, и многие другие народы, для Эсхила воины персидского царя представляли весь азиатский мир:

Так Азия вся по зову царя
Взялась за оружие, и с места снялась,
И в Грецию двинулась грозно¹².

Эллины и персы противопоставляются друг другу по многим характеристикам, в частности, по излюбленному оружию. Война изображена как противостояние греческого копья и персидского лука:

Сразил ли врага натянутый лук,
Иль вражье копьё
Острием одержало победу?¹³

¹² Эсхил. Трагедии / пер. с древнегреч. С. Апта. М., 1971. С. 87. Далее в ссылках на это издание будут указаны номера стихов.

¹³ Эсхил. Персы. 147–149.

В этой же трагедии царица Атосса, вдова Дария I, видела сон, в котором две сестры (одна в дорийском наряде, другая — в персидском) начали ссору, а Ксеркс надел сестрам на шеи ярмо. Персиянка покорно приняла бремя, гречанка же вырвала ярмо, сломала его пополам и повалила царя. Горе Ксеркса оплакивает вместе с ним тень его отца Дария¹⁴. Позже в трагедии тень Дария и вправду явилась персам и предостерегла их от дальнейших вторжений в Грецию.

Главной чертой персидского государства, как оно представлялось афинскому трагику, была абсолютная сакрализованная, внушающая ужас царская власть, перед носителем которой подданные, якобы не отличающиеся ничем от рабов царя, обязаны исполнять *проск-нинесис* (προσκύνησις, простираение ниц), чуждый для свободного гражданина полиса ритуал:

Азия больше не будет
Жить по персидской указке.
Больше не будут народы
Дань приносить самодержцам,
В страхе не будут люди
Падать наземь. Не стало
Царской власти сегодня¹⁵.

Атосса вопрошала персидских старейшин про афинян:

[Атосса]. Кто же вождь у них и пастырь, кто над войском господин?
[Хор]. Никому они не служат, неподвластны никому¹⁶.

Поражение персов в войне против греческих полисов, согласно трактовке Эсхила, было следствием гордыни и легкомыслия Ксеркса, решившего поработить свободных эллинов, и поругания греческих храмов персидским войском.

¹⁴ Эсхил. Персы. 180–201.

¹⁵ Там же. 584–590.

¹⁶ Там же. 241–242.

Уже в «Персах» дихотомии «эллины — варвары» отчетливо соответствует дихотомия «свобода — деспотизм». Отныне термин «варвар» теряет нейтральность. И у Эсхила, и у Геродота, и у Ксенофонта персы вполне однозначно оказываются конституирующим Другим. Именно Иран — это одновременно варварский мир и Азия по преимуществу. В иранской же культуре ахеменидского времени образ греков никак не занимал место, сопоставимое с тем, какое занимала Персия с подвластным ей миром в воображении греков, и с тем, какое место отводил грекам в умах своих современников-персов Эсхил. Официальная иранская версия этого противостояния отразилась в печатях: на персидских печатях со сценами борьбы с эллинами, вооруженными копьями и щитами, греки обычно изображены распростертыми ниц или на коленях. Для гигантской Ахеменидской империи поражения в Греции были не потрясением основ ее власти над ближневосточной ойкуменой, а всего лишь периферийными неудачами¹⁷.

Геродот (ок. 484–425 гг. до н.э.), уроженец малоазиатского полиса Галикарнаса, названный Цицероном «отцом истории», сделал центральным пунктом своего нарратива идею об извечном противостоянии эллинов и варваров. «История» начинается следующим введением:

Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом¹⁸.

Хотя уже в древности возникло предположение, что автором этой вводной фразы был не сам галикарнасец, а его друг поэт Плесиррой, она точно отражает задачи и содержание труда Геродота¹⁹.

¹⁷ Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985. С. 170.

¹⁸ Геродот. История в девяти книгах / пер. и прим. Г. А. Стратановского. Л., 1972. С. 11. Далее в ссылках на это издание будут указаны номера книг и глав.

¹⁹ Суриков И. Е. Геродот. М., 2009. С. 11–12.

Основное содержание истории — это противостояние эллинов и варваров как принципиально разных миров. Однако Геродот ни в коей мере не рассматривал «варваров» как единую неразличимую массу. Напротив, его труд всячески подчеркивал разнообразие мира. Геродот не раз подчеркивал свой интерес к тому в чужих культурах, что представлялось ему удивительным и диковинным.

Геродот был активным путешественником, побывал в Сирии, Финикии, Египте и Вавилонии, много беседовал с носителями восточных культур, в том числе с египетскими жрецами, однако, по видимому, территории державы Ахеменидов восточнее Вавилона он так и не посетил²⁰. Историк утверждал:

Египтяне — самые богобоязненные люди из всех, и обычаи у них вот какие. Пьют они из бронзовых кубков и моют их ежедневно, при этом именно все, а не только некоторые. Они носят льняные одежды, всегда свежевystиранные; об этом они особенно заботятся²¹.

Геродот, как и более поздние античные авторы, часто именовал восточных божеств греческими именами, в частности, теоним Зевс использовался им и для египетского Амона, и для персидского Ахура-Мазды, и для вавилонского Мардука. Историк считал египтян родоначальниками многих религиозных церемоний греков. Одновременно Геродот смотрел на Египет как на некий экзотический и удивительный «мир наоборот» в том, что касалось быта египтян. Геродот удивлялся несхождению египтян не только с греками, но и с другими народами ойкумены:

Подобно тому как небо в Египте иное, чем где-либо в другом месте, и как река у них отличается иными природными свойствами, чем остальные реки, так и нравы и обычаи египтян почти во всех отношениях противоположны нравам и обычаям остальных народов. Так, например, у них женщины ходят на рынок и торгуют, а мужчины сидят дома и ткут. Другие народы при тканье толкают уток кверху,

²⁰ Суриков И. Е. Геродот. С. 270–271.

²¹ Геродот. История. II, 37.

а египтяне — вниз. Мужчины [у них] носят тяжести на голове, а женщины — на плечах. Мочатся женщины стоя, а мужчины сидя. Естественные отправления они совершают в своих домах, а едят на улице на том основании, что раз эти отправления непристойны, то их следует удовлетворять втайне, поскольку же они пристойны, то открыто²².

Геродот критически воспринимал многие мифологические представления греков о странах Востока, в частности, предание о фараоне Бусирисе, задумавшем принести в жертву Геракла:

Много ходит в Элладе и других нелепых сказаний. Так, например, вздорным является сказание о том, как египтяне по прибытии Геракла в Египет увенчали его венками, а затем в торжественной процессии повели на заклание в жертву Зевсу. Сначала Геракл не сопротивлялся, а, когда египтяне хотели уже приступить к закланию его на алтаре, собрался с силами и перебил всех египтян. По моему же мнению, подобными рассказами эллины только доказывают свое полное неведение нравов и обычаев египтян²³.

Главным антагонистом в «Истории» Геродота представляла Персия, греки воплощали для него свободу, персы — рабство и слепое повиновение царскому произволу. Хрестоматийный рассказ о бичевании Геллеспонта по приказу Ксеркса, как и утонченная жестокость персидских казней, служил наглядной иллюстрацией «варварского и нечестивого» нрава персидского царя, полного бесправия подданных перед его властью²⁴. При этом нельзя сказать, что персы в рассказе Геродота — носители беспримесного зла, полностью лишенные положительных качеств. В «Истории» есть примеры мужества и благородства персидских вельмож, даже уважительного отношения к противнику. Военачальник Тигран, согласно Геродоту, узнав, что греки в разгар войны состязаются на Олимпийских играх, единственной наградой за победу в которых был венок, ска-

²² Геродот. История. II, 36.

²³ Там же. II, 45.

²⁴ Там же. VII, 35.

зал: «Увы, Мардоний! Против кого ты ведешь нас в бой? Ведь эти люди состязаются не ради денег, а ради доблести!»²⁵ Более поздним греческим авторам широта взглядов Геродота могла казаться предосудительной. Историк и философ I–II вв. н. э. Плутарх в трактате «О злокозненности Геродота» называл Геродота «горячим сторонником варваров» (φιλοβάρβαρος) и обвинял в искажении истории в угоду симпатиям к персам и египтянам²⁶.

Впрочем, оппозиция «эллыны — варвары» оставалась и для мировоззрения Геродота определяющей. Восточных языков он не знал, всюду пользуясь услугами переводчиков. Если в полиэтничной Ахеменидской державе переводческое дело достигло впечатляющего развития, то греки были убеждены, что это варвары должны учить их язык, а не наоборот²⁷. Геродот оставался греком и грекоцентристом, и даже многое из того, что на Востоке явно вызывало его симпатию и неподдельный интерес, было для него скорее экзотикой, «удивления достойным» фактом. Для афинянина Фукидида, которого можно считать отцом критического подхода к истории, превосходство греков над варварами (и персами, и скифами) было совершенно очевидным фактом.

Уже во второй четверти VII в. до н. э. греки впервые столкнулись с кочевым миром Евразии, причем отношения греческих полисов с киммерийцами и сменившими их скифами вовсе не сводились к военным столкновениям, эпические сказания номадов нашли отражение в фольклоре ряда полисов Малой Азии²⁸. Геродот, невысоко оценивая скифов и их культуру, все же отдавал должное скифам как грозной военной силе:

Среди всех известных нам народов только скифы обладают одним, но зато самым важным для человеческой жизни искусством. Оно состоит в том, что ни одному врагу, напавшему на их страну, они не дают спастись; и никто не может их настичь, если только сами они

²⁵ Геродот. История. VIII, 26.

²⁶ Плутарх. О злокозненности Геродота / пер. С. Я. Лурье // Лурье С. Я. Геродот. М.; Л., 1947. С. 167.

²⁷ Суриков И. Е. Геродот. С. 257–258.

²⁸ Иванчик А. И. Указ. соч. С. 245.

не допустят этого. Ведь у скифов нет ни городов, ни укреплений, и свои жилища они возят с собой. Все они конные лучники и промышляют не земледелием, а скотоводством; их жилища — в кибитках. Как же такому народу не быть неодолимым и неприступным?²⁹.

Позднее Аристотель (384–322) сравнивал эллинов и кочевников на «пищевом» уровне, сопоставляя их, соответственно, с травоядными и хищными животными. Он утверждал:

Наиболее ленивые из них (людей. — Д. В.) ведут образ жизни кочевников, которые питаются, не прилагая ни труда, ни заботы, мясом домашних животных, так как кочевникам приходится в поисках пастбищ для своих стад постоянно переменять места своего кочевья, то они поневоле и сами следуют за своими стадами; они как бы возделывают живую пашню³⁰.

Восприятие кочевых народов оседлыми в древности и в Средние века сопровождалось значительными искажениями. Схожим образом ханьский историк Сыма Цянь считал, что все сюнну питались мясом скота. Основной пищей номадов Евразии все-таки было не мясо, а молочные продукты животноводства³¹. В данном случае представление о кочевниках как о народах, питающихся мясом, оказалось удобным элементом общего образа их как хищников-варваров, угрожающих оседлой земледельческой цивилизации.

Для Аристотеля дистанция между эллином и варваром была еще большей, чем для Геродота. Аристотель рассуждал:

У варваров женщина и раб занимают одно и то же положение, и объясняется это тем, что у них отсутствует элемент, предназначенный по природе своей к властвованию. У них бывает только одна форма общения — общение раба и рабыни. Поэтому и говорит поэт

²⁹ Геродот. История. IV, 46.

³⁰ Аристотель. Политика / пер. С. А. Жебелева // Аристотель. Соч. : в 4 т. / пер. с древнегреч. ; отв. ред. А. И. Доватур. М., 1983. Т. 4. С. 388. Далее в ссылках на это издание будет даваться нумерация по системе Беккера.

³¹ Крадин Н. Н. Империя Хунну. М., 2001. С. 11.

[Еврипид]: «Прилично властвовать над варварами грекам»; варвар и раб по природе своей понятия тождественные³².

Аристотель окончательно отождествил понятия «варвар» и «раб». Тезис о поголовном рабстве у варваров предполагал, что последним просто в силу их природы требуются хозяева — свободные эллины.

Ученик Аристотеля македонский царь Александр Великий (356–323, правил в 336–323 гг. до н. э.) уничтожил в ходе завоеваний 334–330 гг. до н. э. Ахеменидскую империю и в то же время оказался ее наследником. Александр хорошо понимал невозможность управления миллионами подданных с различным этнокультурным обликом без учета особенностей их политической культуры. Экспансия Александра достигла междуречья Амударьи и Сырдарьи (Окса и Яксарта) и северо-западной части Индии. Сам Александр стремился создать новую смешанную имперскую элиту из македонян, греков и народов Востока на основе преданности ойкуменическому царю. Показательно массовое бракосочетание в Сузах, бывшей административной столице Ахеменидов, между воинами Александра и персиянками, устроенное им одновременно с собственной женитьбой на дочери Дария III Статире. Фигура Александра, подлинно «сверхчеловеческая» в рамках античного мировоззрения, впоследствии веками изумляла греков и римлян, христиан и мусульман, европейских рыцарей и малайских султанов. Держава Александра Македонского ненадолго пережила своего основателя, распавшись в ходе ожесточенной борьбы между его полководцами. Итогом этих войн стало формирование системы эллинистических монархий.

Эллинизм характеризовался одновременно широким распространением греческого языка и культуры на Востоке и сложными процессами синтеза греческой и восточных культур. В державах Селевкидов (Передняя Азия) и Птолемеев (Египет) правили цари из македонских династий, обладавшие абсолютной властью, а пришедшее греко-македонское население находилось на привилегированном положении. В государстве Селевкидов сатрапии по персидскому образцу сосуществовали с многочисленными греческими полисами,

³² Аристотель. Политика. 1252b5–1256b9.

а царь рассматривался как одушевленный закон, его власть — как самоценная. Широко известно высказывание основателя династии Селевка I Никатора, что «царское решение всегда справедливо»³³. Как и у Ахеменидов, в эллинистической модели монархии (наиболее последовательно воплощенной Селевкидами) царь подчеркнуто изымался из системы обязательных человеческих взаимоотношений, а его власть считалась сверхценностью сама по себе, что значительно отличало восточно-эллинистическую концепцию власти от модели, к примеру, египетской или хеттской монархии конца бронзового века³⁴. Во всех эллинистических и эллинизированных государствах наблюдался религиозный синкретизм. Рождались новые боги, например, Серапис в державе Птолемеев. Греческая культура в эллинистическое время, в отличие от времени архаики, была все же в большей степени донором, нежели реципиентом. Греческие образительные и архитектурные формы широко распространялись по Азии и Африке. Интеллектуалы восточных культур активно заимствовали многие греческие достижения, в частности, историописание, которое до эллинизма так и не сложилось в качестве особого жанра на Ближнем Востоке. Представителями эллинистического историописания были египтянин Манефон и вавилонянин Берос, а в римское время — еврей Иосиф Флавий.

Эта эпоха также отмечена бурным развитием естественнонаучных изысканий и приращением географических знаний греков. В эллинистическое, а затем в римское время развивается теория климатов. Сам термин «климат» (κλίμα — «наклон», «склонение») был заимствован из астрологии-астрономии, а в географии обозначал угол наклона падающих солнечных лучей к земной поверхности, от которого зависела долгота дня; со временем под «климатами» стали понимать широтные зоны (в населенной части мира их выделялось семь), в законченной форме схема широтных параллелей утверждается у александрийского ученого Клавдия Птолемея (ок. 100–170), а этнографическая трактовка

³³ Бикерман Э. Государство Селевкидов. М., 1985. С. 13.

³⁴ Немировский А. А., Банищикова А. А. «Неограниченные» ближневосточные монархии Позднебронзового века: некоторые сравнительные характеристики // Правитель и его подданные: социокультурная норма и ограничения единоличной власти. 2-е изд. М., 2009. С. 22–23.

термина «климат» (зависимость характера народа от его широтной локализации) оформилась Плинием Старшим (23/24–79); согласно этой схеме, срединному, умеренному местоположению греков и римлян соответствовал их гармоничный нрав³⁵.

Римляне заимствовали у греков понятие «варвар» и идею варварства. Конституирующим Другим для Римской республики в эпоху трех Пунических войн стал ее главный соперник за контроль над Западным Средиземноморьем — Карфаген. Греческий историк Полибий из Мегалополя, бывший свидетелем безжалостного уничтожения Карфагена римлянами в 146 г. до н.э., во «Всеобщей истории» сравнивал римлян и пунийцев:

Для карфагенян нет постыдной прибыли, для римлян, напротив, нет ничего постыднее, как поддаться подкупу или обогащаться непристойными средствами³⁶.

Торговый Карфаген был особенно силен на море, зато Рим — на суше; пунийцы полагались в войнах на наемное войско, а римляне — на собственных вооруженных граждан. Помимо «любостяжания и властолюбия, от природы присущих финикийцам», Полибий видел еще одну причину такого падения нравов у пунийцев:

Государство карфагенское раньше окрепло и преуспело, поэтому Карфаген уже отцветал в это время, а Рим... находился в самом цветущем состоянии. Вот почему у карфагенян наибольшую силу... имел тогда народ, а у римлян высшая мера значения принадлежала сенату³⁷.

Полибий, стремившийся найти объяснение стремительному возвышению Рима в его время, вполне явственно противопоставлял

³⁵ См.: Шукуров Р.М. Некоторые замечания о византийских моделях этнической идентификации // Этнос и нации в Западной Европе в Средние века и раннее Новое время. СПб., 2015. С. 49–62.

³⁶ Полибий. Всеобщая история : в 2 т. / пер. с древнегреч. Ф. Мищенко. М., 2004. Т. 1, кн. 1–10. С. 488. Далее в ссылках на это издание будут указаны номера книг и глав.

³⁷ Полибий. Всеобщая история. VI, 51.

Карфаген Риму, своему «главному герою». Карфаген как старое, отжившее государство был призван уступить место якобы более молодому, волевому и доблестному народу.

У римлян вошло в поговорку выражение «пунийское вероломство». Римский историк Тит Ливий (59 г. до н. э. — 17 г. н. э.) так описывал карфагенского военного гения Ганнибала, которого римляне долго помнили как самого грозного врага их государства за всю его историю:

Одеждой он ничуть не отличался от ровесников; только по вооружению да по коню его можно было узнать. Как в коннице, так и в пешоте он далеко оставлял за собою прочих; первым устремлялся в бой, последним оставлял поле сражения. Но в одинаковой мере с этими высокими достоинствами обладал он и ужасными пороками. Его жестокость доходила до бесчеловечности, его вероломство превосходило даже пресловутое пунийское вероломство. Он не знал ни правды, ни добродетели, не боялся богов, не соблюдал клятвы, не уважал святых³⁸.

Общими местами в греко-римском нарративе о Карфагене стали алчность, коварство и кровожадность пунийцев. В характеристиках Карфагена, наследника финикийского мира, данных ему римлянами и греками, можно наблюдать развитие древнего стереотипа о «финикийце, обманщике коварном».

В конце республики и в период империи идеология Рима, ставшего крупнейшей мировой державой, строилась на имперском универсализме. Римское государство наделялось высшим божественным смыслом. Для римлян *gens humanum* («человеческий род») обычно был «римским миром», и сам факт наличия земель, не подчиненных Риму, воспринимался ими как оплошность или временное недоразумение³⁹. Показателен взгляд Страбона (64/63 г.

³⁸ Тит Ливий. История Рима от основания города : в 3 т. / пер. Ф. Ф. Зелинского, М. Е. Сергеевко. М., 1991. Т. 2. С. 7. Далее в ссылках на это издание будут указаны номера книг, глав и параграфов.

³⁹ Иванов С. А. Византийское миссионерство: можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 21.

до н. э. — 24/23 г. н. э.), одного из крупнейших греческих географов римского времени:

Римляне, подчинив своему владычеству много племен, от природы диких в силу условий местностей, потому что это были скалистые местности, холодные или по какой-либо другой причине неудобные для обитания большой массы, таким образом не только заставили народы, до сих пор разобщенные, вступить в общение друг с другом, но и научили даже более диких цивилизованной жизни⁴⁰.

Итак, для греков и римлян к I в. н. э. греко-римский мир — это мир активный и преобразующий, варварское пространство — пассивное, косное и неустроенное, оно подлежит подчинению и преобразованию Римом.

О цивилизации Южной Азии античная цивилизация узнала сравнительно поздно. Сведения об Индии проникали в Грецию начиная с VI в. до н. э. через посредничество персов. Две группы стереотипов о Южной Азии — образ, во-первых, страны чудес и, во-вторых, края великих мудрецов-подвижников — прочно укоренились в античной литературе в первый период знакомства греческого мира с Индией⁴¹ (VI в. — 320-е гг. до н. э.), и этим топосам было суждено надолго пережить греко-римскую цивилизацию. Уже в «Истории» говорилось о многочисленных странствующих аскетах Индии:

Есть индийские племена, которые держатся иных обычаев, а именно вот каких. Они не убивают ни одного живого существа, не трудятся на нивах, нет у них жилищ, а питаются они травой. В их стране дико растет одно растение, стручки которого величиной с просяное зено. Эти зерна они собирают вместе с шелухой, варят и употребляют в пищу. Если кого-нибудь из них поражает недуг, то он уходит в пу-

⁴⁰ Страбон. География : в 17 кн. / пер. ст. и коммент. Г. А. Стратановского. Л., 1964. С. 126–127. Далее в ссылках на это издание будут указаны номера книг, глав и параграфов.

⁴¹ О периодизации знакомства античного мира с Индией см.: Бонгард-Левин Г. М., Бухарин М. Д., Вигасин А. А. Индия и античный мир. М., 2002. С. 4–9.

стыню и там ложится. Никто уже не заботится ни об умирающем, ни о страждущем⁴².

Знаменитый рассказ Геродота об огромных муравьях размером почти с собаку, вырывающих золотиносный песок⁴³, по-видимому, восходит к персидскому купеческому фольклору. Одной из практических целей таких историй о чудовищах, будто бы населяющих дальние и не очень дальние области ойкумены, было, скорее всего, стремление напугать потенциальных конкурентов опасностями пути к желанным товарам⁴⁴. Еще одной коммерческой дезинформацией, почерпнутой от ушлых караванных торговцев, выглядит замечание Геродота, что ароматный ладан якобы зарождается в зловонных козлиных бородах, откуда его добывают арабы⁴⁵.

Геродот, греческий врач Ахеменидов Ктесий, селевкидский дипломат Мегасфен и римский историк и государственный деятель Плиний Старший «насеяли» Индию наряду с вполне реальными народами и царствами, одноногими прыгунами-моноколами, псоглавцами⁴⁶ и другими фантастическими персонажами. Плиний Старший в «Естественной истории», впоследствии очень авторитетной и широко цитировавшейся на протяжении всего Средневековья, подвел итог четырем столетиям греко-римского дискурса об Индии — крае обитаемого мира и мире крайностей: «Индия и земли эфиопов особенно изобилуют чудесами»⁴⁷. Все же ключевой фигурой, с которой античный мир после похода Александра ассоциировал Индию, был сам Александр, который в итоге вынужден был отказаться от дальнейших завоеваний в Южной Азии. Мегасфен, посол Селевка I ко двору основателя империи Маурьев Чандрагупты, видел в индийцах народ, который никогда не был

⁴² Геродот. История. III, 100.

⁴³ Там же. III, 102–105.

⁴⁴ Суриков И. Е. Геродот. М., 2009. С. 272.

⁴⁵ Геродот. История. III, 112.

⁴⁶ *Pliny the Elder. Natural History* : in 6 vols. Cambridge ; London. 1961. Vol. 2. Libri III–VII / with an eng. transl. by H. Rackham. P. 518–520. Далее в ссылках на это издание будут указаны номера книг и глав.

⁴⁷ Plin. Nat hist. VII. 23.

завоеван, но и сам не стремился покорять других, народ вполне высокой культуры и одновременно «неисторический», который все же, как многие окраинные варвары, не мог ни покоряться чужестранцам, ни властвовать над ними⁴⁸. Маурьи поддерживали отношения с эллинистическим миром. Афиней сохранил анекдотическую историю о переписке второго императора этой династии Биндусары с Антиохом I. Биндусара просил Антиоха прислать фиги, вино и какого-нибудь софиста; фиги и вино Антиох прислал, но, что касается софиста, ответил Биндусаре, что философы не подлежат вывозу⁴⁹. В Кандагаре были найдены греческие надписи, относящиеся к корпусу эдиктов Ашоки (264–227 гг. до н.э.). Послания царя о дхарме, которую он в данном случае проповедовал как всеобщую норму праведного поведения и порядок, обязательный для всех подданных, излагались для грекофонного населения его империи в категориях греческой философии⁵⁰.

Особое место в эллинистическо-римской картине Индии заняли образы индийских мудрецов — брахманов, а также «гимнософистов», «нагих мудрецов», прототипом которых могли быть санньясины, а также джайны-дигамбары или адживики. Мегасфен подразделял индийских философов на брахманов, «которые пользуются большим почетом, так как в их учении больше согласия», и гарманов⁵¹. Под последними подразумевались шраманы — отшельничающие последователи неортодоксальных учений. Стойкость и невозмутимость индийских подвижников удивляли и восхищали греческих авторов, хотя Мегасфен и считал взгляды брахманов несколько наивными. Сохранилась история о «софисте» Мандании и Александре:

⁴⁸ См.: *Феррари Ж.-Л.* Восток и Запад «ойкумены» от Александра Великого до Августа: история и историография // ВДИ. 1998. № 2. С. 33–34.

⁴⁹ *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977. С. 62.

⁵⁰ *Феррари Ж.-Л.* Указ. соч. С. 33. См. также: *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. СПб., 2001. С. 243; *Schlumberger D.* Une nouvelle inscription grecque d'Açoka // *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* 1964. № 1. P. 126–140.

⁵¹ *Страбон.* География, XV, I, 59. Здесь и далее, если не указано иначе, цит. по: Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия) / пер. и примеч. Г. А. Тароняна. М., 2007. С. 562.

Посланные Александра приглашали Мандания прибыть к сыну Зевса, обещая в случае повиновения царские подарки, а за отказ угрожали наказанием. Софист ответил им, что Александр не сын Зевса, так как не владеет даже самым малым клочком земли; далее, он — Манданий — не нуждается в подарках того, кто сам ненасытен; наконец, ему не страшны угрозы, так как при жизни для него достаточно кормилицы — Индии, а смерть только избавит его от измученного старостью тела, и он перейдет в лучшую и более чистую жизнь. Александр похвалил Мандания и согласился с ним⁵².

Существование в II–I вв. до н. э. индо-греческих владений в северо-западной части субконтинента, образовавших обширную контактную зону, стало важным фактором взаимодействия греческой и индийской культур. Ярким памятником этого культурного контакта стал буддийский текст «Вопросы Милинды» в форме бесед между индо-греческим царем Менандром (Милиндой) и монахом Нагасеной⁵³. Архитектура, нумизматика Индии, изобразительное искусство, включая Гандхарскую школу скульптуры первых веков нашей эры, несли явные следы греческого влияния. Индийские предметы роскоши пользовались большим спросом в Римской империи, в Помпеях была найдена статуэтка богини Лакшми из слоновой кости. Как показали раскопки римской фактории в Арикамеде (район Пудучерри на юге Индостана), изделия греко-римского мира (керамические и стеклянные) также пользовались в государствах Индии популярностью, местные ремесленники активно подражали стилю средиземноморской продукции⁵⁴.

В «Естественной истории» Плиния Старшего приводилась история о вольноотпущеннике некоего Анния Плокама, попавшем во время принципата Клавдия (41–54) ко двору царя Тапробаны⁵⁵

⁵² Страбон. География. XV, I, 68 (пер. Г. А. Стратановского).

⁵³ См.: Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / пер. с пали, исслед., предисл. и коммент. А. В. Парибка. М., 1989.

⁵⁴ Ванина Е. Ю. «Просвещенные философы» и «сотоварищи Иисуса»: первый контакт интеллектуальных сообществ Индии и Запада // Диалог со временем. 2011. Вып. 36. С. 35–36.

⁵⁵ Pliny. Nat. hist. VI, 84.

(Шри-Ланки). Плиний также упомянул тапробанское посольство в Рим во главе с неким Рахией, снаряженное царем вскоре после встречи с вольноотпущенником, и включил в «Естественную историю» те сведения об острове, которые римляне получили благодаря этому посольству. Плиний представил Тапробану утопическим обществом, в котором ни у кого нет рабов, а народ избирает царя «по старости и кротости»⁵⁶.

По мнению французского исследователя П. Шнайдера, характерное для античных и наследовавших им христианских авторов «смешение» Индии и Эфиопии как двух громадных южных стран со схожими особенностями (великие реки, темный цвет кожи населения, фауна, включающая крокодилов, и устойчивый образ страны чудес) скорее следует считать формой постижения пространства, нежели элементарным следствием слабой информированности. Во-первых, греки и римляне не проводили четкой границы между южными и восточными краями обитаемого мира; во-вторых, далеко не на все сюжеты истории и географии античные и раннехристианские авторы распространяли это смешение Индии с Эфиопией: в частности, в греко-римских источниках противник Александра царь Пор всегда соотносился с Индией, а черный фараон Шабака — с Эфиопией⁵⁷. В данном контексте становится совершенно объяснимым устойчивое на протяжении Средних веков значение термина «Индия» как зонтичного наименования южных и восточных стран в целом.

Накопление античной цивилизацией сведений о цивилизации Китая началось гораздо позже, чем знакомство ее с Индией, и объемом этой информации был очень скудным. Малая информированность восточной и западной оконечностей Евразии друг о друге была обусловлена ограниченностью и опосредованным характером контактов между ними. Великий шелковый путь соединил эллинистический, а позже римский мир с империей Хань. Если

⁵⁶ *Pliny*. VI, 89.

⁵⁷ См.: *Schneider P.* The So-called Confusion between India and Ethiopia : The Eastern and Southern Edges of the Inhabited World from the Greco-Roman Perspective // *Brill's Companion to Ancient Geography : The Inhabited World in Greek and Roman Tradition* / ed. by S. Bianchetti, M. Cataudella, H.-J. Gehrke. Leiden, 2016. P. 194–195.

с Индией у грека или римлянина обыкновенно ассоциировались представления о сокровищах, чудесах и мудрецах-подвижниках, то представления греко-римского мира о Китае сводились в первую очередь к шелку, от китайского названия которого (絲, современное чтение — *сы*, *sī*), по-видимому, пошло наименование тканей («серская ткань», *лат.* *sericum*) и экзоэтноним для тех, кто их изготавливал, — «серы» (*греч.* Σῆρες, *лат.* *seres*). Есть большая вероятность, что это наименование относилось не к Хань, а к кому-либо из многочисленных посредников в торговле шелком⁵⁸. Дипломат ханьского императора У-ди (141–87 гг. до н. э.) Чжан Цянь⁵⁹ (ум. 114/113 г. до н. э.) в докладе о своем 13-летнем путешествии (126 г. до н. э.) сообщал, что в государствах Дайюань 大宛 (Фергана), Дася 大夏 (Греко-Бактрийском царстве) и гигантском Аньси 安息 (Парфянском царстве) «очень ценятся ханьские товары»⁶⁰. Явно освоенными к этому моменту были торговые связи купцов ряда регионов империи Хань (Цюнь и Шу в Сычуаньской котловине) с Индией, их наглядные свидетельства — бамбуковые посохи и ткани из этих мест — Чжан Цянь обнаружил, находясь в Дася, куда те, в свою очередь, поступали именно из страны Шэньду 身毒, где использовали боевых слонов, — Индии⁶¹. Чжан Цянь особо отметил изображения царей на серебряных парфянских монетах⁶², ведь традиция тиражирования на монетах монаршего портрета была совершенно чужда китайской нумизматике. Большой экзотикой для ханьского эмиссара были виноград и страусовые яйца. Дипломат подробно описал регион Тяочжи 條枝, под

⁵⁸ На сегодняшний день существует несколько трактовок экзоэтнонима «серы»: северные китайцы, в земли которых вел континентальный торговый путь, в отличие от жителей Южного Китая (сины, регион — Сина), о котором греки и римляне узнали по морскому пути; народы современной Монголии и Северо-Восточного Китая; народы Таримского бассейна. См.: Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). С. 569–572.

⁵⁹ О нем см.: Кобзев А. И. Чжан Цянь // Духовная культура Китая: энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 5. М., 2009. С. 934–936.

⁶⁰ *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи) : в 9 т. / пер. Р. В. Вяткина. М., 2010. Т. 9. С. 203.

⁶¹ Там же. С. 202.

⁶² Там же.

которым понимались, по-видимому, Антиохия (тогда — столица Селевкидов), Месопотамия, позже — Харакена⁶³:

Там жарко и влажно. [Жители] возделывают поля, сажают рис. [Там] водятся большие птицы, их яйца [размером] с кувшин. Население очень велико, [но] страна раздроблена на небольшие уделы. Аньси подчинило их, считая своими внешними владениями. Страна славится фокусниками. Аньсийские старейшины говорят, что, по слухам, в Тяочжи есть река Жошуй и обитает Сиванму, но [они] ее никогда не видели⁶⁴.

По мнению В. А. Вельгуса, под этими фокусниками подразумевались стереотипные для греков и римлян «халдейские маги» из Месопотамии⁶⁵. Географические мифы древних китайцев, вроде представлений о грозной Владычице Запада Сиванму, как маркер непознанных пространств (в данном случае так же, как и Океан древних греков, связанный с миром мертвых) отступали далее на запад с приращением реальной географической информации. Теперь области воображаемой географии начинались от Тяочжи. Чжан Цянь также упомянул Лисюань 黎軒, расположенную к северу от Парфии. Речь шла или о Римской республике, в которую, судя по контексту, была возможность попасть северным путем⁶⁶, или об Александрии⁶⁷ — огромной и пышной столице царства Птолемеев Египта.

Римский мир очень высоко ценил шелк, поступавший в его пределы обычно в виде шелка-сырца. Плиний отмечал, что с этим товаром «нашим женщинам» доставалась двойная работа — развивать нить и снова ткать. Ткани и одежды из привозного сырья изготавливались уже в империи (главным образом в Египте и Сирии) в соответствии со вкусами римского и позже византийского

⁶³ См.: Вельгус В. А. Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов : (Китайские источники ранее XI в.). М., 1978. С. 141.

⁶⁴ Сыма Цянь. Указ. соч. С. 202.

⁶⁵ Вельгус В. А. Указ. соч. С. 112, 115, 216.

⁶⁶ См.: Сыма Цянь. Указ. соч. С. 457.

⁶⁷ Вельгус В. А. Указ. соч. С. 141.

потребителя⁶⁸. Ткани серов упоминали поэты Гораций и Вергилий, причем последний считал, что серы счесывают шелковые нити с листьев, а Плиний уже знал о подлинном происхождении товара из кокона гусеницы и сетовал на разорительную и пагубную тягу своих соотечественников к заморским предметам роскоши. При этом «серы» Плиния Старшего, с которыми «наши торговцы» торговали через немой обмен (отец ланкийского посла Рахии имел с ними дела), определенно ханьцами не были: у них «рыжие волосы, голубые глаза, грубый голос» (VI, 88)⁶⁹.

Информация о Римской империи (Дацинь 大秦, «Великая Цинь») опосредованно доходила до Китая при Восточной Хань (25–220) в процессе усиления китайских позиций в Центральной Азии. В 97 г. эмиссар ханьского военачальника Бань Чао по имени Гань Ин, отправленный послом в Дацинь, достиг области Тяочжи, о которой сообщал когда-то Чжан Цянь. Китайский историк Фань Е (398–446) в «Истории Поздней династии Хань» («Хоу Хань шу») сообщал:

Гань Ин добрался до Тяо-чжи (Харакс), до большого моря, и хотел переправляться, [чтобы следовать дальше], но тамошние судовщики сказали Гань Ину: «Море чрезвычайно пространно. Тем, кто ездит туда, нужно три месяца при попутном ветре, чтобы переправиться, а при слабом ветре иногда надобно и два года. Поэтому те, кто пускается в море, берут с собой провианта на три года. В море люди очень тоскуют по родине, и от этого многие [даже] умирают». Услышав это, Гань Ин оставил [свое намерение]⁷⁰.

Парфяне ревностно оберегали свой контроль над торговыми путями, и не в их интересах было установление дипломатического контакта между Римом и Хань.

⁶⁸ См.: Пигулевская Н. В. Производство шелка в Византии и Иране в IV в. // ВВ. 1956. Т. 10. С. 3–4.

⁶⁹ Гай Плиний Секунд Старший. Естествознание // Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). С. 108.

⁷⁰ Цит. по: Вельгус В. А. Указ. соч. С. 150.

В той же династийной истории содержалось развернутое описание Римской империи как огромной процветающей страны. Помимо изобилия золота, серебра, диковинных товаров, в описании Дацинь говорилось и о политическом строе далекой державы:

Правитель у них не является бессменным; всегда избирают и возводят на престол достойного. Когда в стране случаются бедствия, несвоевременные дожди, правителя низводят [с престола] и возводят другого. Низведенный покорно оставляет престол и не ропщет, жители страны рослы, статны, похожи в какой-то [мере] на китайцев, и потому [страну их] называют Да-цин⁷¹.

Далекое государство представлялось богатым, безопасным и хорошо управляемым краем. При всем синоцентризме китайской мироустроительной доктрины образ Дацинь в «Хоу Хань шу» подан подчеркнуто уважительно, это, можно сказать, двойник Китая. В этом образе можно видеть проекцию китайского идеала государства, причем особую популярность идеализированная картина Рима получила в даосской среде⁷². Порядок смены власти в Дацинь, в котором, по-видимому, отразилось представление о порядке наследования при Антонинах, отсылал к образам легендарных государей Яо и Шуня, каждый из которых передал престол наиболее достойному из подданных.

В том же источнике упомянуто первое римское посольство 166 г., прибывшее от дациньского правителя Аньдуня (Марка Аврелия Антонина, римского императора в 161–180) южным морским путем в Жинань (территория современного Вьетнама), принесшее в дар императору Хуань-ди (147–167) слоновую кость, носорожий рог и черепаший панцирь⁷³. В тексте источника римский император назван титулом *ван* 王: в рамках мироустроительной доктрины император-хуанди в Поднебесной мог быть лишь один. Современные исследователи ставят под сомнение факт этого посольства, видя

⁷¹ Цит. по: Вельгус В. А. Указ. соч. С. 151.

⁷² Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979. С. 104.

⁷³ См.: Вельгус В. А. Указ. соч. С. 137, 152.

в нем торговую поездку купцов (возможно, даже не подданных Римской империи) на Восток и, скорее всего, аферу: купцы могли просто выдать себя за «данническую» дипломатическую миссию, чтобы получить в обмен на товар куда более ценные ответные дары⁷⁴.

Именно в контексте морского пути в Китай в греко-римской литературе появился второй экзоэтноним для народов Восточной Азии. В наименовании «сины» (Σῖναι), наследие которого сохранилось в названии Китая в большинстве европейских языков, как обычно считается, отразилось имя первой общекитайской империи Цинь 秦 (221–207 гг. до н. э.). Клавдий Птолемей упоминал синов как южных соседей серов, а их главным городом называл Тины, «однако, у него, говорят, нет ни медных стен, ни чего другого достопримечательного» (VII, 3, 6)⁷⁵. У Птолемея наименования и приметы разных городов империи Хань, включая столичный Лоян, Чанъань и ряд южных торговых городов, могли быть перепутаны⁷⁶.

В целом, представления греков и римлян мир Азии и Африки был чрезвычайно многоликими. Античные авторы могли видеть в странах Востока полных антагонистов собственной культуры, как это случилось с Ираном Ахеменидов и Карфагеном. Конституирование инокультурных пространств как варварского, неумеренного и неустроенного мира (при всей поражающей воображение пышности восточных богатств и культов) сохранялась весь период существования греко-римской цивилизации. Одновременно значимым явлением была интеллектуальная мода на знания египетских жрецов, халдеев, персидских магов, индийских брахманов и гимнософистов, однако греческие мудрецы обращались к авторитету

⁷⁴ См.: История Китая с древнейших времен до начала XXI века : в 10 т. М., 2016. Т. 2. Эпоха Чжаньго, Цинь и Хань (V в. до н. э. — III в. н. э.). С. 408 ; Фишман О. Л. Китай в Европе: миф и реальность (XIII–XVIII вв.). СПб., 2003. С. 11 ; The Cambridge History of China : in 15 vols. Vol. 1. The Ch'in and Han Empires, 221 BC–AD220 / ed. by Twitchett and Michael Loewe. Cambridge, 1987. P. 460–461 ; Crespigny R. de. A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23–220 AD). Leiden ; Boston, 2007. P. 1–2, 600.

⁷⁵ Клавдий Птолемей. География // Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). С. 240.

⁷⁶ См.: Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). С. 578–579.

мудрецов Востока лишь тогда, когда «восточная мудрость», как им казалось, совпадала с их собственными взглядами. «Чудеса Индии» (*mirabilia Indiae*), пережив Античность и Средневековье, остаются значимой мифологемой западной культуры до сих пор. В античной литературе при крайне ограниченных и противоречивых сведениях о Китае отсутствовали какие-либо попытки погружения в историческое прошлое этой страны. При всей опосредованности и искаженности представлений друг о друге китайцы знали о римлянах все-таки больше, чем те — о них.

Вопросы к обсуждению

1. Контакты с какими из восточных культур оказались наиболее значимы для древних греков?
2. Ахеменидская держава стала конституирующим Другим для Эллады V в. до н. э. А как персы в это же время воспринимали греков?
3. Почему Александр Македонский оказался «забыт» древнеиндийской традицией?
4. Какими путями Римская империя и империя Хань получали сведения друг о друге?

Рекомендуемая литература

Ассман Я. Культурная память : Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман ; пер. с нем. М. М. Сокольской. — Москва : Языки славян. культуры, 2004. — 363 с. — ISBN 5-94457-176-4.

Бонгард-Левин Г. М. Индия в древности / Г. М. Бонгард-Левин ; Г. Ф. Ильин. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. — 810 с. — ISBN 5-89329-366-5.

Бэшем А. Чудо, которым была Индия / А. Бэшем ; авт. предисл. Г. М. Бонгард-Левин, А. А. Вигасин. — 2. изд. — Москва : Вост. лит., 2000. — 613 с. : ил. — ISBN 5-02-018175-7.

Вельгус В. А. Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов : (Китайские источники ранее XI в.) / В. А. Вельгус. — Москва : Наука, 1978. — 302 с.

Геродот. История : в 9 кн. / Геродот ; пер. и прим. Г. А. Стратановского ; под общ. ред. С. Л. Утченко ; ред. пер. Н. А. Мещерский. — Ленинград : Наука, Ленингр. отд-е, 1972. — 600 с.

Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы / М. А. Дандамаев. — Москва : Наука, 1985. — 319 с.

Емельянов В. В. Гильгамеш : биография легенды / Владимир Емельянов. — Москва : Молодая гвардия, 2015. — 356 с. — ISBN 978-5-235-03800-4.

Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия) / Российская академия наук, Институт всеобщей истории, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки ; подбор текстов, пер. с древнегреч. и лат., прим. и аннот. указ. Г. А. Тароняна. — Москва : Ладомир, 2007. — 638 с. — ISBN 5-86218-474-0.

Кембриджская история Древнего мира : в 14 т. / под ред. Дж. Бордмэна и Н.-Дж.-Л. Хэммонда ; пер. с англ., подг. текста, предисл., прим. А. В. Зайкова. — Москва : Ладомир, 2007. — Т. 3, ч. 3. Расширение греческого мира VIII–VI века до н. э. 648 с. — ISBN 978-5-86218-467-9.

Кембриджская история Древнего мира : в 14 т. Т. 4. Персия, Греция и западное Средиземноморье, ок. 525–479 гг. до н. э. / под ред. Дж. Бордмэна и Н.-Дж.-Л. Хэммонда ; пер. с англ., подг. текста, предисл., прим. А. В. Зайкова. — Москва : Ладомир, 2011. — 1110 с. — ISBN 978-5-86218-467-9.

Конрад Н. И. Запад и Восток : статьи / Н. И. Конрад. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва : Наука, 1972. — 496 с.

Ксенофонт. Анабасис / Ксенофонт ; пер. С. Ошерова // Историки Греции : Геродот. Фукидид. Ксенофонт / сост. и предисл. Т. Миллер ; прим. М. Гаспарова и Т. Миллер. — Москва : Худож. лит., 1976. — С. 229–390.

Ксенофонт. Киропедия / Ксенофонт ; изд. подг., пер., прим., сост. В. Г. Борухович и Э. Д. Фролов ; АН СССР. — Москва : Наука, 1976. — 334 с.

Ладынин И. А. Изменение концепции царской власти в Египте II–I тыс. до н. э. / Иван Ладынин // Postnauka.ru : [сайт]. — URL: <https://postnauka.ru/video/56304> (дата обращения: 21.04.2018).

Левек П. Эллинистический мир / П. Левек ; пер. с фр. ; отв. ред., авт. коммент. и послесл. Г. А. Кошеленко ; Академия наук СССР, Институт востоковедения. — Москва : Наука, 1989. — 251 с.

Перепелкин Ю. Я. История Древнего Египта / Ю. Я. Перепелкин ; под общ. ред. А. Л. Вассоевича ; Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской академии наук. — Санкт-Петербург : Летний сад : Нева, 2000. — 559 с. — ISBN 5-89740-011-3.

Полибий. Всеобщая история : в 40 кн. : в 3 т. / Полибий ; пер. с греч. Ф. Г. Мищенко с его предисл., прим., указ., картами ; отв. ред., авт. вступ. ст. А. Я. Тыжов. — Санкт-Петербург : Наука : Ювента, 1994–1995. — ISBN 5-02-028228-6.

Суриков И. Е. Геродот / Игорь Суриков. — Москва : Молодая гвардия, 2009. — 408 с. — ISBN 978-5-235-03226-2.

Суриков И. Е. Пифагор / Игорь Суриков. — Москва : Молодая гвардия, 2013. — 265 с. — ISBN 978-5-235-03605-5.

Суриков И. Е. Древняя Греция: история и культура / Игорь Суриков. — Москва : АСТ : Астрель, 2005. — 190 с. — ISBN 5-17-030418-8.

Тит Ливий. История Рима от основания города : в 3 т. Т. 1 / Тит Ливий ; отв. ред. Е. С. Голубцова ; ред. пер. М. Л. Гаспаров, Г. С. Кнабе ; ред. коммент. В. М. Смирин ; АН СССР. — Москва : Наука, 1989. — 575 с. — ISBN 5-02-008995-8.

Тит Ливий. История Рима от основания города : в 3 т. Т. 2 / Тит Ливий ; пер. Ф. Ф. Зелинского, М. Е. Сергеев ; коммент. В. М. Смирин, Г. П. Чистякова ; ред. пер. и коммент. В. М. Смирин / Тит Ливий ; отв. ред. Е. С. Голубцова ; АН СССР. — Москва : Наука, 1991. — 526 с. — ISBN 5-02-008951-6.

Тит Ливий. История Рима от основания города : в 3 т. Т. 3 / Тит Ливий ; ред. пер. М. Л. Гаспаров и др. ; коммент. Ф. А. Михайловского, В. М. Смирин. — Москва : Наука, 1994. — 767 с. — ISBN 5-02-008959-1.

Циркин Ю. Б. Карфаген и его культура / Ю. Б. Циркин. — Москва : Наука, 1987. — 285 с.

Шифман И. Ш. Карфаген / Шифман И. Ш. ; сост. и авт. вступ. ст. И. Р. Тантлевский. — Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. — 518 с. — ISBN 5-288-03714-0.

Burkert W. The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age / W. Burkert ; transl. by M. E. Pinder and W. Burkert. — Cambridge ; London : Harvard Univ. Press, 1992. — IX, 225 p. — ISBN 0-674-64363-1.

Глава 3

ВОСПРИЯТИЕ ВОСТОКА В ВИЗАНТИИ

История Византийской империи служит убедительным свидетельством несостоятельности нововременной цивилизационной дихотомии «Запад — Восток». Один из крупнейших византинистов XX в. Г. А. Острогорский (1902–1976) утверждал: «Римская государственность, греческая культура и христианская вера суть главные источники византийского развития. Без любого из этих трех элементов сущность Византии немыслима»¹. Византия, средневековое продолжение Римской империи, также являлась территориальной, политической и культурной наследницей эллинистических царств и, если углубиться дальше, древних ближневосточных цивилизаций Месопотамии, Египта, Малой Азии. Эллинистическое наследие ярко проявилось в представлении о «царстве» с культом правителя, облеченного сакрализованной неограниченной властью, мощной бюрократией, пышностью двора и роскошной сложностью церемониала, что сочеталось с древнегреческими философскими идеями *таксиса* («упорядоченности») и законосообразного правления².

Одним из наглядных примеров «восточного» влияния на византийскую культуру был игравший большую роль при императорском дворе и в церкви институт евнухов, столь характерный для Ассирии, Ахеменидской и Сасанидской держав Ирана, имперского

¹ Острогорский Г. А. История Византийского государства. М., 2011. С. 64.

² Поляковская М. А. Византийский дворцовый церемониал XIV в.: «театр власти». М., 2011. С. 10.

Китаю³. Несколько патриархов Константинопольских, включая Германа I и Игнатия, были евнухами. Евнухом был и выдающийся полководец Юстиниана I Нарсес. Влияние персидских традиций на византийский двор было особенно сильным в начальный период византийской истории (IV–V вв.), когда иранцы не раз оказывались на высших административных постах, что позволяет говорить о значительной «ориентализации» византийского двора и государственной модели⁴.

Также влияние на политическую культуру Византии оказали не только идеологические схемы поздней Римской империи, но и представления о политически субъектном римском народе, власти и ее функциях, сложившиеся в республиканском Риме. Американский византист Энтони Калделлис пишет, несколько преувеличивая значение в Византии политических институтов и идеологием Римской республики, в своей недавней интригующей работе: «То, что мы называем Византией, было бурной, политически динамичной, но в конечном счете стабильной монархической республикой в духе римской традиции, изображавшей имперскую теократию для себя самой в той же степени, что и для других»⁵. Византия все время своего существования имела единственную столицу — Константинополь (Новый Рим), основанный Константином I Великим (306–337) на месте древнегреческого города Византия, от которого в итоге и пошло «посмертное» наименование средневековой Римской империи. Время существования Византии практически совпадает со временем существования имперского Константинополя, который имел точные даты рождения и смерти: 11 мая 330 г., торжественное открытие и освящение Нового Рима, отмечавшееся затем как важный государственный праздник, День города, и захват османским султаном Мехмедом II 29 мая 1453 г. с последующим превращением византийской столицы в турецкую.

³ См.: Ringrose K. The Perfect Servant : Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium. Chicago, 2003.

⁴ См.: Чекалова А. А. Персидский элемент в византийской монархии // ВВ. 2013. Т. 72 (97). С. 13–30.

⁵ Kaldellis A. The Byzantine Republic: People and Power in New Rome. Cambridge ; L., 2015. P. 200.

Византия не просто продолжала, но и развивала наследие греческой полисной, эллинистической и римской культур. При этом на протяжении всей своей истории Византия находилась в теснейшем соприкосновении с разными обществами Востока — от державы Сасанидов до державы Османов. Византийская элита отличалась большой этнической гетерогенностью: на разных этапах существования государства в ее состав входили персы, армяне, грузины, латиняне, арабы, тюрки, славяне. В частности, в XI–XII вв., согласно выводам А. П. Каждана, примерно 10–15 % господствующего класса Византийской империи составляла армяно-византийская знать, чьи функции были в основном связаны с военным командованием и управлением пограничными областями империи, причем по вероисповеданию среди этой знати были как армяне-халкидониты, так и монофизиты⁶. В эпоху крестовых походов высокая численность командиров тюркского происхождения в византийской армии была настолько заметна, что у крестоносцев-латинян складывалось впечатление о союзе между ними и византийцами⁷.

Византийцы до конца истории своего государства продолжали именовать себя «ромеями» — «римлянами». От античного мира Византия унаследовала термин «варвар» и стоящие за ним идеологемы варварства со всеми их внутренними противоречиями. К этим противоречиям добавились новые. Римская империя, оставаясь сама собой, стала также империей христианской. Долгое время гонимое имперскими властями христианство, получив к концу III в. широкое распространение, было сначала легализовано указами Галерия (311), Константина и Лициния (313), а затем и обрело статус обязательного государственного вероисповедания при Феодосии I Великом (с эдикта 380 г. “De fide catholica”).

Как прозелитическая религия христианство ориентировано на преодоление региональных и этнических границ. Особую роль в формировании христианства как мировой религии сыграл апостол Павел. Христианству присущи идея равенства народов перед

⁶ Каждан А. П. Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI–XII вв. Ереван, 1975. С. 167.

⁷ Шукуров Р. М. Тюрки в византийском мире (1204–1461). М., 2017. С. 139.

Богом (обращение Павла к жителям малоазиатского города Колоссы: «А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3 : 8–11)), а также цель обращения язычников в христианскую веру (слова воскресшего Христа, обращенные к апостолам: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28 : 19)). Евсевий Кесарийский (ок. 260–339/340), уроженец Палестины и родоначальник раннесредневекового христианского историописания, в «Церковной истории» отказался от резкого этнокультурного деления мира на цивилизованное греко-римское пространство и варваров. Несмотря на то, что Евсевий продолжал по инерции пользоваться понятием «варвар», в том числе и в старом его значении, главной оппозицией человечества в «Церковной истории» стало деление не на эллинов/римлян и варваров, а на христиан и нехристиан (конфессиональный критерий). Евсевий неоднократно подчеркивал равенство «всех земных племен», называл христиан отдельным народом, ставя эллинов, римлян и варваров на одну ступень, особо выделяя лишь евреев, отношение к которым в его труде резко менялось с почтения к избранному народу применительно к событиям Ветхого Завета (оппозиция «иудеи — язычники») до резко отрицательного и обвинительного, когда речь шла о земной жизни и казни Спасителя⁸. Само слово «эллин» в христианской Восточной Римской империи приобрело обобщенное значение «язычник» и применялось к язычникам вообще, а не только к приверженцам традиционной древнегреческой религии. В то же время византийское понятие «варвар» дополнило старые культурные критерии критериями религиозными.

В Византийской империи христианская идеология сосуществовала с античным дискурсом варварства, тесно переплетаясь с ним. Да и в самом Писании (и в Ветхом, и в Новом Завете) существовали

⁸ См. Ваццева И. Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб., 2006. С. 83–91.

представления об эсхатологических народах-монстрах Гоге и Магоге, чей зловещий образ не раз в Средние века будоражил воображение христиан и на греческом Востоке, и на латинском Западе. Как отмечает С. А. Иванов, «ни один византиец ни разу не задается вопросом: можно ли крестить Гога и Магога?»⁹ Сосуществование и взаимопроникновение идеи превосходства греко-римского мира с христианской идеей, универсализма имперского и универсализма христианского задавало характер византийского миссионерства. К V в. христианская церковь усвоила прагматичное отношение к «варварам» как к культурно и нравственно неполноценным людям, смысл обращения которых к Христу состоял, по сути, в смягчении их агрессивного нрава. Характерно, что за пределами бывшей территории единой Римской империи (греко-римского пространства) получили значительное распространение течения христианства, официально объявленные еретическими (в частности, несторианство и монофизитство). Несторианство, осужденное на Эфесском соборе 431 г., распространилось через Иран в Центральную Азию далеко на восток, и первыми христианами, появившимся в Китае, были именно несториане.

Если для древних греков V–IV вв. до н.э. главным, конституирующим Другим была иранская империя Ахеменидов, то для византийцев в IV–VII вв. н.э. таковым (или, по крайней мере, одним из таковых) была зороастрийская иранская империя Сасанидов (224–651). Две гигантские державы, сопоставимые по территории и численности населения, два царства с сакрализованной монархией и централизованной государственной религией соперничали за гегемонию на Ближнем Востоке и контроль над ключевыми торговыми путями. В начале VII в., накануне своего последнего великого военного противостояния, эти две империи занимали сопоставимую площадь (Византия — 2,8 млн км², Сасанидская империя — 2,9 млн км²) и располагали примерно одинаковой численностью подданных — примерно по 30 млн чел. в каждой из империй¹⁰.

⁹ Иванов С. А. Указ. соч. С. 340.

¹⁰ Большаков О. Г. История Халифата : в 4 т. Т. 1. Ислам в Аравии (570–633). М., 2000. С. 11.

Примечательно, что монархия Сасанидов в идеале в той же степени претендовала на всемирный характер, в какой и византийская. Официальный титул главы государства Сасанидов «царь царей (шаханшах) Эрана и не Эрана»¹¹ наглядно отражал эти универсалистские, пусть и теоретические, претензии.

Вполне в духе античной традиции выдающийся историк Прокопий Кесарийский (ок. 500 — после 562) начинал свой труд «Войны (Юстиниана)» констатацией того, что Юстиниан I Великий (527–565), самый, пожалуй, знаменитый из византийских императоров, вел войны «с варварами Востока и Запада»¹². Здесь персы — варвары как культура, чуждая греко-римскому миру. В этом монументальном историческом сочинении встречаются различные их образы. Например, Прокопий особо отмечал великодушие шаханшаха Йездигерда I (399–420), чье правление — пример стабильного мира в двусторонних отношениях Константинополя и Ктесифона:

Составив завещание, он (Флавий Аркадий, император в 395–408. — Д. В.) объявил своим преемником сына (Феодосия II (408–450). — Д. В.), опекуном же ему назначил персидского царя Исдигерда, заклиная его в том же завещании употребить все свое могущество и прозорливость на сохранение трона за Феодосием. Устроив так государственные и домашние дела, Аркадий скончался. Когда царь персов Исдигерд увидел доставленный ему документ, он, и ранее известный своим великодушием, проявил добродетель, достойную большого удивления и вечной памяти. Он не стал пренебрегать поручением Аркадия, все время хранил с римлянами нерушимый мир и сохранил Феодосию державу. В самом деле, он тотчас же отправил послание к римскому сенату, в котором не отказывался быть опекуном василевса Феодосия и угрожал войной всякому, кто попытается устроить против него заговор¹³.

¹¹ История Ирана. М., 1977. С. 108.

¹² Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / пер., ст., коммент. А. А. Чекаловой. М., 1993. С. 7. Далее в ссылках на это издание будут указаны номера книг, глав и параграфов.

¹³ Там же. I, II, 8–10.

В самом Иране шаханшах Йездигерд I, покровительствовавший христианам большую часть своего царствования и поддерживавший мирные отношения с Византией, получил прозвище Базахгар — Грешник, а его оценки в персидских источниках резко отрицательны. Его образ маниакально подозрительного и мелочного тирана, пусть и наделенного недюжинным умом, но не слушавшего никаких советов, «кроме тех, что исходили от иностранных послов», отражал настроения иранских жрецов и высшей аристократии, чье влияние он стремился подорвать; христианские и иудейские подданные, напротив, видели в нем защитника угнетенных, разумного и справедливого правителя¹⁴. Прокопий сообщал, что Йездигерд умер от болезни¹⁵, то же самое сообщал армянский историк V в. Мовсес Хоренаци, однако возможно, что шаханшах все же пал жертвой заговора ненавидевшей его знати¹⁶. Оценка Йездигерда Прокопием в целом совпадает с таковой у более ранних христианских авторов и контрастирует с его образом, оставшимся в персидской традиции.

Ситуация с образом Хосрова I (531–579) в «Войне с персами» сложилась провиоположным образом: если персидская традиция обычно изображала его справедливым и мудрым владыкой, то Прокопий — коварным злодеем. Хосров I Ануширван, грозный соперник Юстиниана, беспощадно разрушивший Антиохию в 540 г., был изображен в «Войне с персами» гневливым и жестоким правителем. Прокопий писал: «Хосров, сын Кавада, был характера беспокойного и любитель всяких новшеств»¹⁷. Хосров I был деятельным реформатором, усовершенствовавшим налоговую систему своей империи, ее войско и административный аппарат. Характерен рассказ Прокопия о судьбе Атургундада (Адергудунвада), правителя Хорасана и одного из лучших полководцев империи Сасанидов. Хосров, раскрыв заговор против себя, велел Адергудунваду лично умертвить своего воспитанника принца Кавада, которого заговорщики стреми-

¹⁴ См.: *Shahbazi A. S. Yazdegerd I* // *Encyclopædia Iranica* : [website]. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/yazdegerd-i> (дата обращения: 11.08.2018).

¹⁵ *Прокопий Кесарийский*. Война с персами. I, II, 11.

¹⁶ *Shahbazi A. S.* Op. cit.

¹⁷ *Прокопий Кесарийский*. Война с персами. I, XXIII, 1.

лись возвести на престол. Но Адергудунвад тайно сохранил жизнь Каваду, скрыв его от царя в безопасном месте, а затем, снабдив повзрослевшего принца средствами, велел тому бежать. Впоследствии во время похода на Колхиду сын Адергудунвада сообщил Хосрову о судьбе Кавада, после чего царь «вскипел страшным гневом, крайне негодуя, что претерпел такую обиду от своего раба»¹⁸. В итоге Хосров вызвал Адергундувада, к тому времени глубокого старца, к себе под предлогом назначения командующим (наряду с самим царем) в войне против ромеев, но тот в пути сломал ногу. Хосров отправил Адергундувада в одну из крепостей якобы для лечения, где старый вельможа и был убит по приказу царя¹⁹. Отрицательный образ надменного и мстительного восточного владыки, врага греческого мира, имел очевидное сходство с портретом Ксеркса у Геродота. Однако этот образ у Прокопия относился не только к персидскому шаханшаху. В характеристиках, данных Прокопием Хосрову I (в «Войне с персами») и Юстиниану I (главным образом в «Тайной истории», резко обличительной по отношению к Юстиниану), прослеживается значительное сходство, а причины и заговора против Хосрова, и восстания «Ника» в Константинополе (соответственно, 533 и 532) Прокопий был склонен видеть в страсти обоих монархов к «новшествам»²⁰. Образ Хосрова I в «Войне с персами» как коварного и кровожадного властителя был для Прокопия одним из средств эзоповой критики Юстиниана и его политики.

Персы могли восприниматься как варвары и как неварвары в зависимости от контекста, отношение к ним могло значительно варьироваться в одних и тех же источниках. Образ империи Сасанидов мог в сочинениях византийцев как оттенять величественный образ Римской империи, так и быть средством критики текущих внутривосточных и церковных реалий. Адвокат, историк и поэт Агафий Миринейский (ок. 530 — ок. 582), активно задействовавший персидские источники, относился к персам резко негативно, видел в империи Сасанидов общество с варварскими обычаями

¹⁸ *Прокопий Кесарийский. Война с персами. I, XXIII, 14.*

¹⁹ Там же. I, XXIII, 15–23.

²⁰ *Чекалова А. А. Прокопий Кесарийский: личность и творчество // Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. С. 434.*

(в частности, такими выделялись историку кровосмесительные браки, действительно поощрявшиеся там) и «ложной религией», и, что значимо для характеристики взглядов византийцев VI в. на Иран, обвинял многих своих современников-интеллектуалов (обычно более высокого статуса, чем он сам) в необоснованной «персофилии», однако даже Агафий отмечал высокое военное искусство Мермероя (Мир-Мирое) и лично Хосрова I²¹.

Наиболее надежным критерием «варварства» для Прокопия, Агафия и их современников был кочевой образ жизни. Прокопий резко противопоставлял *эфталитов*, или так называемых «белых гуннов», вторгшихся в V в. из Центральной Азии в Западную Индию и оказавшихся грозными противниками и для индийской империи Гуптов, и для империи Сасанидов, гуннам, двинувшимся в Европу. Он утверждал:

Они не кочевники, как другие гуннские племена, но издавна живут оседло на плодородной земле. Они никогда не вторгались в землю римлян, разве что вместе с мидийским (здесь, по античной традиции, синоним персидского. — Д. В.) войском. Среди гуннов они одни светло-кожи и не безобразны на вид. И образ жизни их не похож на скотский, как у тех. Ими правит один царь, и обладают они основанным на законе государственным устройством, живя друг с другом и с соседями честно и справедливо, ничуть не хуже римлян или персов²².

Здесь гунны-кочевники противопоставлены не только римлянам, но и персам, а также эфталитам. Критериями «нормального» образа жизни, «не похожего на скотский» (а таковыми он видел

²¹ Настрой Агафия контрастировал с модой интеллектуальной элиты Константинополя VI в. на идеализацию Сасанидов как справедливых монархов-философов, он стремился на основе подлинных персидских источников развеять эту легенду, но, по-видимому, не вполне понимал, что для его современников похвала Сасанидам была орудием не превознесения персов, а критики своих собственных правителей. См.: McDonough S. Were the Sasanians Barbarians? Roman Writers on the "Empire of the Persians" // Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World : Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity / ed. by R. W. Mathisen and D. Shanzer. Farnham, 2011. P. 55–65.

²² Прокопий Кесарийский. Война с персами. I, III, 4–6.

кочевников), в этом пассаже Прокопия выступают оседлость, наличие единого царя и законов. Здесь же персы и римляне вознесены практически на одну и ту же высшую ступень культурной иерархии.

Образы Индии, под которой понималась юго-восточная часть ойкумены, оставались важной составляющей ментальной карты христианского мира на протяжении всего Средневековья. Раннехристианские авторы (и греческие, и латинские) сохранили античную основу представлений об Индии как о далекой стране чудес и мудрецов. Христианский апологет Климент Александрийский (ок. 150 — между 211 и 216) именовал гимнософистов («нагомудрецов») племенем философов:

Их (гимнософистов) племя состоит из двух частей, и одни из них называются сарманами, а другие — брахманами. А из сарманов те, кто называются гилобии («живущие в лесах»), ни в городах не живут, ни крыши над головой не имеют. Они изготовляют себе одежду из коры деревьев, питаются плодами и пьют воду из пригоршни, не женятся и не заводят детей, как и нынешние так называемые энкратеты²³. Есть среди индийцев повинующиеся наставлениям Будды, они его за наивысшую благочестивость почитают как бога (I, 15, 71)²⁴.

Именно в «Строматах» Климента содержится первое упоминание Будды (в форме Βοϋττα; на монетах Кушанского царства, правители которого активно покровительствовали буддизму, изображения Будды Шакьямуни сопровождались надписью Βοδδο) в античной литературе. Климент рассматривал Будду одновременно как учителя и как божество в *эвгемеристической* интерпретации²⁵. Правда,

²³ Энкратиты — одна из раннехристианских сект, проповедовавших крайний аскетизм.

²⁴ *Климент Александрийский*. Строматы. Цит. по: Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). С. 248.

²⁵ Эвгемеризм (евгемеризм) — теория, выводившая почитание божеств из смертной сакрализации реальных исторических персонажей. Название происходит от имени древнегреческого литератора эллинистического времени Эвгемера (Эвгемера, IV–III вв. до н.э.). В его утопическом романе «Священная грамота» упоминается надпись, согласно которой греческие боги, включая Зевса, были людьми, обожествленными за свои добродетели. Эвгемер был широко известен ран-

особенности буддийского вероучения и их отличия от индуизма остались Клименту не известны. Сохраняя верность хрестоматийным античным топосам об Индии, Климент одновременно оценивал индийские религии с христианских позиций и утверждал:

Самоубийства язычников не носят характера мученичества за веру, так как они не познали настоящего Бога и предают себя смерти пустой, так же, как индийские гимнософисты — напрасному огню (VI, 4, 17)²⁶.

Спустя два столетия Аврелий Августин вполне однозначно относил индийских гимнософистов к гражданам Града Земного и считал, что их аскеза для Града Небесного не имеет никакого смысла, поскольку она не обращена к христианскому Богу²⁷.

Индия, под которой понимались южные и юго-восточные области известного позднеантичной культуре мира, в новом религиозном контексте оказывалась областью ойкумены, наиболее приближенной к Эдему. Новое прочтение обрели и многие анималистические образы, связывавшиеся греко-римской литературой со странами Востока. Александрийский «Физиолог» (Φυσιολόγος), раннехристианский анонимный сборник псевдоестественнонаучных рассказов о животных, растениях и камнях, снабженных аллегорическим комментарием с позиций христианского учения (II–III вв.), давал некоторым своим реальным и баснословным «героям» географическую привязку к землям Востока. Преимущественно рациональным описаниям животных в античной традиции «Физиолог» демонстративно противопоставил символическое толкование их свойств, чаще всего воображаемых. Авторы сборника ставили совершенно иные задачи, нежели античные географы и философы. Анималистические образы «Физиолога» были лишь прикрытием для христианской дидактики. «Физиолог» или деконструировал

нехристианским авторам (в частности, Клименту Александрийскому), находившим в его воззрениях наглядную демонстрацию несостоятельности языческих культов.

²⁶ Цит. по: Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). С. 249.

²⁷ См.: Августин. О Граде Божьем. XV, 20.

описания животных, устоявшиеся в античном естествознании, или перекодировал их на христианский лад.

Показательны сюжеты новелл «Физиолога» о мифическом фениксе и о вполне реальном слоне. В основу греко-римских представлений о фениксе лег сложный образ древнеегипетской мифологии — божественная цапля Бену, тесно связанная с заупокойным культом. Египтяне часто отождествляли Бену с Осирисом, умирающим и воскресающим божеством плодородия, царем загробного мира, эта птица также олицетворяла великие вселенские циклы и ассоциировалась с разливами Нила²⁸. Греко-римская традиция видела в фениксе одно из ярких экзотических чудес далеких стран. Феникс, согласно вольному пересказу египетских преданий Геродота, прилетал в священный египетский город Гелиополь из Аравии, края благовоний, раз в 500 лет: он нес тело своего родителя в яйце из смирны, чтобы предать погребению в гелиопольском храме²⁹. В римское время распространилось представление о рождении легендарного феникса из семени умершей птицы. Раннехристианская традиция предала версию о семени забвению и сосредоточилась на самосождении птицы и воскрешении ее из пепелища³⁰. «Физиолог» утверждал:

...Есть птица в Индии, называемая феникс. По прошествии 500 лет она приходит в леса ливанские и наполняет крылья свои ароматами. И дает знак иерею Гелиополя в новолуние Нисана и Адара, то есть Фаменот или Фармуфи. Иерей, получив знак, идет и наполняет алтарь виноградными ветками. Птица же приходит в Гелиополь, исполненная ароматов, и поднимается на алтарь, на себя огонь навлекает и сжигает себя. Наутро иерей, исследуя алтарь, находит личинку в золе. На второй день находит ее птенцом, а в третий день находит ее взрослой птицей. Приветствует она иерея и удаляется на свое прежнее место.

²⁸ Толмачева Е. К. К вопросу о символике и значении образа цапли Бену в «официальной» и «народной» религиях: осирический и ритуальный аспекты // Египет и сопредельные страны. 2016. № 2. С. 3, 23.

²⁹ Геродот. История. II, 73.

³⁰ Юрченко А. Г. Александрийский «Физиолог»: Зоологическая мистерия. СПб., 2001. С. 100.

Толкование.

Ведь если эта птица имеет власть себя убить и оживить, то как неразумные иудеи разгневались на Господа, сказавшего: «Власть имею дать душу Мою и власть имею снова взять ее?» (Ин. 10 : 17–18): «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего».

Феникс уподобляется Спасителю нашему. Нисходя ведь с небес, наполнил два крыла свои благовониями, то есть добродетельными небесными словами, чтобы и мы в молитвах простирали руки и посылали духовные благовония доброй жизнью³¹.

Античная литературная мифологема превратилась в яркий христологический образ. «Индийский» феникс («Индия» здесь вновь зонтичное наименование южных стран) стал символом основополагающего факта священной истории: речь в новелле шла не о животном, а о смерти и воскресении Христа.

В античном естествознании общим местом было представление об уме, приручаемости и преданности слона. Аристотель утверждал в «Истории животных»:

Самое кроткое и ручное из всех диких животных — слон, ибо он многому научается и многое понимает: научается даже приветствовать царя. Он обладает острыми чувствами и превосходит других животных всем прочим разумением (IX, 235)³².

Образ слона, хорошо знакомого античному Средиземноморью, в «Физиологе» оказался практически напрочь лишен достоверных характеристик. Притча «Физиолога» изображала фантастического зверя, вехи жизни которого символизировали этапы священной истории от Адама до Христа. Слон одновременно олицетворял че-

³¹ Физиолог / изд. подг. Е. И. Ванеева. СПб., 1996. С. 129.

³² Аристотель. История животных / пер. с древнегреч. В. П. Карпова ; ред. и прим. Б. А. Старостина. М., 1996. С. 390–391. Далее в ссылках на это издание будут указаны номера книг и глав.

ловеческий род и связывался с востоком как частью света, наиболее приближенной к Эдему:

Есть животное на горе, называемое слон. У этого животного нет страсти к соитию. И если хочет иметь детей, идет на восток, недалеко от рая. Там есть дерево, называемое мандрагоровым. И идет вместе с самкой и самец. И самка отвеживает первой от дерева и дает своему мужу, пока и он не отвеждает. Съев, самец тотчас соединяется с самкой, и она принимает во чреве. И, когда приходит время ей родить, приходит в пруд водный до тех пор, пока вода не дойдет до сосков ее. И так рождает дитя свое в воде. И приходит к сосцам матери и сосет.

Слон же охраняет ее, рожающую, от змеи, потому что враг змея слону. И когда находит змею, то топчет ногами и убивает ее.

Особенность же слона такова: когда упадет, не может встать, ибо не имеет суставов в своих коленях³³. <...> Когда хочет спать, то, прислонившись к дереву, спит. Индийцы же, зная об этом свойстве слона, идут и подпиливают дерево немного. Приходит слон, чтобы прислониться, и, как только приблизится к дереву, падает дерево вместе с ним. Упав же, не может встать. И начинает плакать и кричать. И слышит другой слон, и приходит помочь ему, но не может поднять упавшего. Тогда оба кричат, и приходят другие двенадцать, но и они не могут поднять упавшего. Тогда кричат все вместе. После всех приходит маленький слон, подкладывает свой хобот под слона и поднимает его³⁴.

Если упавший слон символизировал Адама, то, согласно толкованию «Физиолога», большой слон, пришедший ему на помощь, это Закон, 12 слонов — пророки, а малый слон — Иисус Христос³⁵. По мнению отечественного исследователя А. Г. Юрченко, новелла о слоне в «Физиологе» представляла собой эзотерическую загадку,

³³ Резкий, по-видимому, намеренно контраст с описанием слона в «Истории животных». Согласно Аристотелю, слон «сидит и сгибает ноги, только вследствие тяжести не может этого сделать сразу с двух сторон, а склоняется или на левую, или на правую сторону, и в этом положении спит; задние же ноги он сгибает, как человек». См.: *Аристотель. История животных*. II, 5.

³⁴ Физиолог. С. 151–152.

³⁵ Там же. С. 152.

чей смысл был доступен лишь посвященным, и комбинировала несколько сюжетов античного «слоноведения»: негнувшиеся ноги животного и подпиленное дерево были взяты из описания охоты на слонов в Африке, а появление слона, спасающего братьев, из описаний индийской охоты³⁶.

Раннехристианский сборник притч о животных, уйдя от своего первоначального контекста, стал чрезвычайно влиятельным текстом в Средние века. Число новелл о животных в «Физиологе» впоследствии значительно варьировалось. Большой популярностью «Физиолог» пользовался в Византии, где он относился в основном к литературе низов³⁷, и в странах византийского культурного ареала, включая Русь. Уже в IV в. «Физиолог» был переведен на латынь и в дальнейшем породил жанр симолико-дидактических собраний текстов о животных — *бестиариев* (от лат. *bestia* — «зверь»). Многие анималистические образы христианской традиции на греческом Востоке и латинском Западе, включая образ единорога, укрощаемого чистой девой, восходят именно к этому энигматичному памятнику.

Географическая и естественнонаучная мысль Византии пережила бурную полемику о рецепции античного знания об устройстве мира. В IV–VII вв. богословы антиохийской школы (в их числе Диодор Тарсийский и Иоанн Златоуст) отдали предпочтение буквалистским методам толкования Писания. В отличие от каппадокийских богословов (в частности, Василия Великого), антиохийцы отвергали идею шарообразности земли и считали ее плоской³⁸. Антоихийские экзегеты в процессе полемики с греко-римской астрономической и географической традицией разработали собственную космографическую схему. В Писании сказано: «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал» (Быт. 2 : 8). Следовательно, раз человек вышел с Востока, то и местонахождение Эдема следовало искать где-то в крайних (если считать от Средиземноморья) восточных странах, то есть во все той же условной Индии.

³⁶ Юрченко А. Г. Александрийский «Физиолог» : Зоологическая мистерия. С. 226, 240–241.

³⁷ Физиолог. С. 6.

³⁸ Бородин О. Р., Гукова С. Н. История географической мысли в Византии. СПб., 2000. С. 14.

Идеи антиохийцев нашли отражение в «Космографии» Равеннского Анонима (VII в.). Книжник, живший в Равенне, столице византийского Равеннского экзархата и важном интеллектуальном центре раннего Средневековья, по собственному признанию,

...не родился в Индии, не возвращен в Шотландии, не странствовал по Мавритании, не посещал Скифии и не путешествовал по четырем концам света, но благодаря учению объехал всю землю и посетил области разных народов, так как в их книгах, появившихся при разных императорах, описан весь мир³⁹.

Индия в «Космографии» подразделялась на три большие части: Индия Димирика (известное в античной традиции обозначение областей юга Деканского полуострова), Индия Большая, Индия Серика Бактрианская (Бактриана). За Индией Димирикой простиралась, согласно Анониму, непроходимая пустыня, а за ее пределами на восточном берегу находился рай. Ссылаясь на Афанасия Александрийского, автор «Космографии» относил рай к дальним восточным краям, откуда ветрами доносится запах благовонных деревьев⁴⁰. Индия Серика Бактриана Равеннского Анонима охватывала главным образом бассейн Ганга и часть Центральной Азии. Аноним сообщал:

...Примерно к северу от Индии Димирики располагается страна, которая называется Индия Серика Бактрианская. В сей Индии Серике есть царство, называемое Бракмания, в котором обретается великое множество философов⁴¹.

Античный топос о стране философов, распространявшийся в «Космографии» на все три области Индии, полностью сохранялся в уже, казалось бы, совершенно средневековом географическом тексте.

³⁹ Цит. по: *Бородин О. Р.* «Космография» Равеннского Анонима (к вопросу о ее месте в истории географической науки) // ВВ. 1982. Т. 43 (68). С. 55.

⁴⁰ *Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica* / ed. M. Pinder et G. Partney. Berolini, 1860. P. 14–15.

⁴¹ *Ibid.* P. 45.

Одним из наиболее оригинальных ранневизантийских авторов, писавших о Южной Азии и Восточной Африке, был современник Юстиниана I, египетский купец и мореплаватель первой половины VI в. Косма, получивший прозвище Индикоплевст (Ἰνδικοπλεύστης — «плаватель в Индию») и написавший полемический трактат «Христианская топография» (Χριστιανικὴ Τопоγραφία). По жанру трактат сочетал в себе записки путешественника, космологическое описание и богословское сочинение и демонстрировал резкий разрыв с античной традицией землеописания. В русской передаче автор «Христианской топографии» известен как Косьма (Козьма) Индикоплов. Биографические данные о Косме крайне скудны, неизвестны ни подлинные даты его жизни, ни точные маршруты его странствий, не всегда точно можно установить, в каких странах он побывал, а о каких лишь сообщал, опираясь на сведения предшественников. Косма, по-видимому, не получил в юности систематического широкого образования и риторическим красотам обучен не был, при этом хорошо рисовал. Многие годы провел он в торговых поездках по акватории Индийского океана. Занятый «плетеньем жизни» (мирской повседневной суетой), Косма плавал «в трех морях» — Ромейском, Аравийском и Персидском (то есть Средиземном море, Красном море и Персидском заливе), получая от местных жителей ценную информацию торгового плана, которую он и постарался передать в своем труде⁴².

Огромное значение труд Космы имеет для реконструкции международной торговли на Ближнем Востоке, в Эфиопии и Южной Азии в первой половине VI в., купец подробно и со знанием дела описывал ключевые для мировой торговли товары (от шелков и пряностей до ланкийского гиацинта) и связи между регионами. Его труд с полным правом можно назвать торговой энциклопедией ближневосточной ойкумены эпохи византийско-иранского соперничества. Египтянин посещал христианский Аксум (Эфиопию), торговые города Персидского залива, вероятно, Шри-Ланку (Тапробану) и, возможно, некоторые из государств Южной Индии. О Китае (китайская цивилизация переживала в это время эпоху

⁴² Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию : Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв. М. ; Л., 1951. С. 130.

Наньбэйчао — «Южных и Северных династий») он, несомненно, знал, но никогда в нем не был. После многих странствий Косма жил в Александрии, а затем вступил в монастырь Святой Екатерины на Синае. «Христианскую топографию» он написал уже в качестве монаха между 545 и 547 гг. Косма также оставил два труда по астрономии и географии, которые до нас не дошли, лишь фрагментарно сохранились его богословские комментарии.

Бывалый торговец и мореход, ставший монахом, Косма писал «Христианскую топографию» главным образом с целью полемики с античными представлениями об устройстве Земли (в частности, с системой Птолемея), сохранявшими огромное влияние в византийской интеллектуальной среде, особенно в таком мощном центре христианской учености, как Александрия. Идее шарообразности Земли, отстаиваемой, в частности, его современником, видным александрийским ученым Иоанном Филопоном, Косма противопоставлял модель, как ему виделось, целиком отвечающую мироустройству по Писанию. Мир он представлял в виде плоского четырехугольника наподобие Ноева ковчега, омываемого океаном и образующего с небесным сводом шатер, подобно скинии Моисея; адские демоны населяют подземный мир, на небесном своде висят звезды, на нем же располагается рай⁴³. Философско-теологические воззрения Космы несли печать несторианского учения с его известной тягой к дуализму, они сложились под значительным влиянием идей епископа и мыслителя антиохийской школы Феодора Мопсуэстийского (ок. 350–428) и видного несторианского богослова нисибинской школы иранца Мар-Абы, учеником которого стал сам Косма. Несмотря на сильное несторианское влияние (на V Вселенском соборе в 553 г. Феодор Мопсуэстийский, учитель Нестория, особенно чтимый несторианами, был посмертно объявлен еретиком и обвинен в несторианской ереси), «Христианская топография» Космы была широко известна в Византии, впоследствии была переведена на славянские языки, а не позже XIV в. появилась и на Руси, где оставалась до XVII в. излюбленным чтением образованных людей.

⁴³ Удальцова З. В. Косма Индикоплов и его «Христианская топография» // Бородин О. Р., Гукова С. Н. Указ. соч. С. 164.

Возможно, иллюстрации к рукописям «Христианской топографии», включая изображения носорога, статуй во дворце аксумского царя и ряд других изображений, восходили к рисункам самого путешественника, а иллюстрации космографической модели Космы могли быть заимствованы у Мар-Абы⁴⁴. Несмотря на популярность «Христианской топографии», космографические представления Космы Индикоплова ни в коей мере нельзя экстраполировать на византийскую традицию землеописания в целом. Так, в шарообразности земли был убежден в VIII в. Иоанн Дамаскин. Крупный интеллектуал IX в. патриарх Фотий резко критиковал воззрения «Христианской топографии» о том, что «ни небо, ни земля не сферичны», а многие другие взгляды ее автора называл «странностями»⁴⁵.

Косма, сам будучи представителем культуры христианского Востока, оставил ценные сведения о христианском Аксумском царстве, его столице Аксуме (ныне — небольшой город на севере Эфиопии) и главном порте царства Адулисе (на территории современной Эритреи), ключевом центре красноморской торговли⁴⁶. В середине IV в. в царствование Эзаны официальной религией этой могущественной африканской державы стало христианство. Косма побывал в Аксуме в годы правления царя, носившего тронное имя Элла Ацбэха (Ελλάτῳβᾶας), при котором в 520-е гг. Аксум достиг апогея своего могущества. По свидетельству Космы, сановники в Адулисе поручили ему скопировать для царя греческие надписи на каменном троне, так называемом Адулисском монументе (Monumentum Adulitanum), и на стеле Птолемея III:

Когда я побывал в этих краях, тому уж около 25 лет, в начале правления императора римлян Юстина⁴⁷, тогдашний царь аксомитов Эллатцбаа, готовясь отправиться войной против омеритов⁴⁸ по ту сторону,

⁴⁴ Удальцова З. В. Указ. соч. С. 172.

⁴⁵ Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию : Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв. С. 136.

⁴⁶ См.: Кобищанов Ю. М. Аксум. М., 1966 ; Французов С. А. Аксумское царство // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 415–417.

⁴⁷ Юстин I (518–527).

⁴⁸ Химьярское царство в Южной Аравии.

написал правителю (города) Адуле, повелев ему снять копии с надписей на троне Птолемея и стеле и отослать их ему. Тогдашний правитель по имени Асба обратился ко мне и другому торговцу по имени Мена, который впоследствии стал монахом в Раиту и недавно расстался с жизнью; и по его настоянию мы отправились и скопировали надписи. Копии были отправлены правителю, однако мы сохранили для себя списки текстов, которые я включаю в этот труд, поскольку их содержание способствует увеличению наших знаний о стране, ее жителях и о расстояниях до различных мест. Мы обнаружили также на задней стороне трона скульптурные изображения Геракла и Гермеса; и у моего спутника, благой памяти Мены, сказано, что Геракл олицетворял силу, а Гермес — богатство...⁴⁹

Пространный текст надписи на троне повествовал о многочисленных победоносных походах одного из аксумских царей, несомненно, дохристианской эпохи. Автор надписи прославлял свои свершения, перечислял покоренные им страны и народы, претендуя в числе прочего на контроль над золотоносной страной Сасу:

...От Левке Коме и до страны сабеев вел я войну. Все эти народы первый и единственный из царей, бывших до меня, я подчинил, за то, что приносил благодарственные молитвы величайшему моему богу Аресу, породившему меня, благодаря которому я подчинил моей власти все народы на границах моей земли — с востока до Ладаносной (страны); с запада — до земель Эфиопии и Сасу одних, сам выступив туда (с войсками) и победив, других — послав (войска)⁵⁰.

Под греческим Аресом аксумский царь подразумевал бога войны Махрэма, божественного отца царя, дарующего ему победы. Оригиналы стелы и Адулисского трона на сегодняшний день утрачены, и тексты надписей на этих памятниках сохранились лишь в «Христианской топографии» благодаря скрупулезно выполненным

⁴⁹ Косма Индикоплов. Христианская топография // История Африки в древних и средневековых источниках / под ред. О. К. Дрейзера, сост. С. Я. Берзина и Л. Е. Куббель. М., 1990. С. 193.

⁵⁰ Там же. С. 195–196.

Космой и Меной спискам. Косма также сообщил примечательную подробность о восприятии языческого памятника в его времена:

И по сей день на том самом месте, где стоит трон, и перед ним они умерщвляют осужденных; не могу, однако, сказать, заведен ли такой обычай еще со времени Птолемея⁵¹.

Особый интерес представляют анималистические образы Африки и Южной Азии, запечатленные Космой. Он рассматривал экзотических животных как, с одной стороны, маркер определенной территории, с другой — как ценный товар. Из африканской фауны путешественник особо отмечал носорогов (он наблюдал живого носорога и видел чучело этого животного в аксумском дворце), оленебыков (буйволов), гиппопотамов и жирафов — «камелопардов». Он писал:

Камелопарды встречаются только в Эфиопии. Они тоже неприрученные и дикие твари. Во дворце одна или две из них, пойманные молодыми по царскому приказу, выдрессированы, чтобы увеселять царя представлениями...⁵²

Купец также рассказывал, как торговал огромными зубами гиппопотама, но самих гиппопотамов живьем не видел⁵³. Могущество государей Южной Индии Косма измерял в боевых слонах, которыми каждый из них располагал:

Местные цари Индийской земли имеют слонов, как, например, царь Орроты, царь Каллианы, царь Синду, царь Сибора, царь Мале, один — шестьсот, другой — пятьсот, каждый — более или менее этого⁵⁴.

⁵¹ *Косма Индикоплов*. Христианская топография // История Африки в древних и средневековых источниках. С. 196.

⁵² Там же. С. 198.

⁵³ Там же.

⁵⁴ *Косма Индикоплевст*. Христианская топография. Цит. по: Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). С. 319.

Ланкийский царь, по свидетельству Космы, покупал коней у Сасанидской империи, а купцов, доставлявших их, освобождал от пошлин⁵⁵.

Христианский купец отмечал обилие организованных христианских общин в Южной и Центральной Азии и отдельно сообщал о христианах на Тапробане, или Сиеледибе (Шри-Ланке), которая находилась в его космографии прямо «у срединной линии Индийской земли»:

Есть на этом острове и церковь проживающих тут персов христиан, и пресвитер, рукополагаемый из Персиды, и дьякон, и все церковное богослужение. А туземцы и цари — язычники (ἄλλόφυλοι — букв. «иноплеменники»). У них много храмов на этом острове⁵⁶.

По-видимому, под персами-христианами автор имел в виду несториан.

Шри-Ланка в «Христианской топографии» — процветающий центр международной транзитной торговли. Через нее шла дальнейшая перепродажа шелка-сырца из Китая, алоэ, сандалового дерева, меди и других товаров. Очень нагляден приводимый Космой исторический анекдот о случае при дворе ланкийского царя. Египетский купец Сопатр (умер, согласно Косме, за 35 лет до написания текста), со слов которого Косма и рассказал эту историю, прибыл по торговым делам с купцами из Адулиса на Тапробану одновременно с персами, среди которых был посол царя. Царь принял всех их при дворе и спросил: «Кто из ваших царей более велик и более могуществен?» Перс сразу ответил, что его царь самый великий, ведь он — царь царей, который может все, что захочет. Сопатр промолчал. Царь потребовал его ответа, и купец изрек: «Что я могу сказать, коли он это сказал? Если ты хочешь узнать правду, у тебя оба царя здесь: внимательно посмотри на каждого, и увидишь, кто блистательнее и могущественнее». Царь удивился: «Как это у меня оба царя здесь?» Сопатр сказал: «У тебя монеты обоих, одного — номисма, а другого — драхма, то есть милиари-

⁵⁵ Косма *Индикоплевст*. Христианская топография. С. 319.

⁵⁶ Там же. С. 317.

сий. Внимательно посмотри на изображение каждого, и ты увидишь правду». Внимательно рассмотрев обе монеты, ромейскую золотую номисму и персидскую серебряную драхму, царь отдал предпочтение номисме: «Действительно, ромеи и блистательны, и могущественны, и разумны». Царь велел почтить находчивого Сопатра и торжественно провезти его по городу на слоне под звуки тимпанов, персы же были посрамлены⁵⁷. В этой истории, взятой из купеческого фольклора, ярко отражены масштабы соперничества Константинополя и Ктесифона за контроль над торговыми магистралями. Характерно также, что находчивому и рассудительному ромею в этом эпизоде противостоит горделивый перс — излюбленный антагонист в ранневизантийском нарративе.

В описании Индии характерно стремление Космы подчинить известную ему картину ойкумены библейской схеме. В частности, реку Инд Косма отождествлял с Фисоном — одной из четырех великих рек, на которые разделялась река, созданная Богом для орошения Эдема (остальные райские реки — Гихон, Тигр-Хидекель и Евфрат — Быт. 2 : 10–14)⁵⁸. Китай был известен Косме под названием Цинисты (Τζινίστα) и ассоциировался им с шелком-сырцом, или метаксой. Косма писал о двух путях в Цинисту, по суше и по морю, причем первый был короче и отчасти, по его мнению, надежнее:

Таким образом, идущий из Цинисты в Персиду сухопутьем срезает много расстояний, отчего в Персиде и бывает всегда много метаксия. А дальше Цинисты и не плавают, и не живут...⁵⁹

Китай для Космы — край обитаемого мира. Несмотря на всю фрагментарность и опосредованность его сведений о Китае, египетский купец правильно указал его местоположение за областями гвоздики, ограниченность океаном с востока и наличие континентального и морского путей, чем фактически объединил раздельные

⁵⁷ *Косма Индикоплевст. Христианская топография.* С. 318.

⁵⁸ Там же. С. 319.

⁵⁹ Там же. С. 316.

дотоле античные представления о серах и синах⁶⁰. В целом Косма был весьма хорошо информирован о торговых путях и основных товарах, его «Христианская топография» была в значительной степени фундирована реальными приобретенными в купеческой практике знаниями.

Прокопий Кесарийский излагал, по-видимому, значительно фольклоризированную версию появления в Византии собственного шелкового производства в 550-е гг. Прокопий писал о доставке в империю драгоценных яиц шелкопряда из страны Серинды:

...Пришли из Индии какие-то монахи. Узнав, что император Юстиниан очень озабочен тем, чтобы римлянам не приходилось покупать шелка при посредничестве персов, они, явившись к императору, обещали ему, что так устроят дело с шелком, что никогда уже не нужно будет римлянам делать этих покупок ни у персов, своих врагов, ни у какого-либо другого народа; они говорили, что провели много времени в стране, которая называется Сериндой (Σηρίνδα), находящейся севернее многих племен индийцев; там они точно изучили, как возможно производить шелк в земле римлян. Когда император все дальше и дальше расспрашивал их, допытываясь, правилен ли их рассказ, монахи стали рассказывать, что творцами шелка-сырца являются червяки, что природа является их учительницей, заставляющей их непрерывно работать. Доставить червяков оттуда живыми невозможно, но их зародыши (яички) — вполне возможно и легко. <...> Когда они это рассказали, император, обещав одарить их великими благами, убедил их подтвердить свой рассказ делом. Тогда они вновь отправились в Серинду, и принесли в Византию яички шелковичного червя, и сделали так, как рассказано, то есть чтобы обратить яички в червей, они выкармливали их листьями тутового дерева; этим они достигли того, что в дальнейшем в земле римлян стал добываться шелк-сырец (IV, 17)⁶¹.

⁶⁰ Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию : Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв. С. 178–179.

⁶¹ Прокопий из Кесарии. Война с готами / пер. с греч. С. П. Кондратьева ; вступ. ст. З. В. Удальцовой. М., 1950. С. 431. Далее в ссылках на это издание будут указаны номера глав и стихов.

Менее подробно об этом сообщал Феофан Византиец, утверждавший, что некий перс привез в Римскую империю из «страны серов» яйца шелкопряда в выдолбленном посохе, причем, по его же свидетельствам, торговые города «серов» были подвластны сначала персам, а затем тюркам⁶². Появление в Византии собственного сырья для шелкоткацкого производства устраняло или, по крайней мере, значительно ослабляло зависимость византийского ремесла от поставок шелка-сырца через территорию, контролируемую Сасанидами. «Привязка» серов к шелку привела к значительной подвижности этого экзоэтнонима в античном дискурсе о Востоке в зависимости от контекста. В сочинениях Прокопия и Феофана Византийского производители шелка, от которых контрабандным путем удалось вывезти яйца шелкопряда в Византию, точно не были китайцами. В государствах Таримского бассейна, в Согидане, Ферганской долине в VI в. производились собственные высококачественные шелковые ткани. Посредниками в межрегиональной торговле между Центральной Азией, Индией и Средиземноморьем выступали несторианские торговцы, среди которых были и сирийцы, и иранцы. Под «серами» у Феофана Византийца и Сериндой у Прокопия, скорее всего, фигурировали области Центральной Азии и, возможно, отчасти Южной, располагавшие шелковым производством.

Среди византийских трудов, в которых упоминается Китай, особое место занимает «История» ученого египтянина Феофилакта Симокатты. Феофилакт Симокатта работал в первой половине VII в. при императоре Ираклии (610–641), его труд, написанный чрезвычайно вычурным стилем, охватывал главным образом эпоху императора Маврикия (582–602), и особое внимание в нем уделялось противостоянию Византийской империи с Сасанидами, аvarами и славянами.

Симокатта черпал данные о народах и государствах Центральной и Восточной Азии из данных посольств, в частности, из письма тюркского кагана Маврикию (598). Историк сообщал о городе и стране под названием Тавгаст (Ταυγᾶστ):

⁶² *Пигулевская Н. В.* Византия на путях в Индию : Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв. С. 196.

Тавгаст — известный город, от тех, кого называют тюрками, он находится на расстоянии 1 500 миль, и сам расположен по соседству с Индией. Те варвары, которые живут около Тавгаста, являются племенем очень сильным и многочисленным, а по своей величине не могут быть сравнимы ни с одним из других народов, обитающих во всей вселенной⁶³.

Симокатта также свидетельствовал:

Климатарх Тавгаста называется «таисан», что на эллинском языке означает «сын бога». Власть в Тавгасте никогда не нарушается мятежами — только наследственность дает там право на звание вождя. У этого племени поклоняются идолам, но законы справедливы и жизнь исполнена добродетели⁶⁴.

В «Истории» Симокатты, помимо описания Тавгаста, содержался очень беглый экскурс в недавнюю историю этого края. Он писал:

Границей Тавгаста является река. Эта река издавна разделяет два очень больших племени, совершенно противоположные друг другу: у одних одежды черного, у других — шафранного цвета. Еще в наши времена, когда трон занимал Маврикий, племя черноодежных напало на носивших красную одежду; переправившись через реку, оно вступило с ними в бой и затем, оставшись победителями, захватило власть над всей этой страной⁶⁵.

По-видимому, византийскому историку оказался известен факт объединения Китая после веков раздробленности под властью империи Суй (581–617) в 589 г., когда она завоевала последнее из южных государств эпохи Наньбэйчао — империю Чэнь. Помимо собственно города Тавгаст, Симокатта сообщал о еще одном городе под названием Хубдан (вероятно, суйской столице Дасинчэн — «Городе

⁶³ Феофилакт Симокатта. История / вступ. ст. Н. В. Пигулевской ; пер. С. П. Кондратьева ; прим. К. А. Осиповой ; отв. ред. Н. В. Пигулевская. М., 1957. С. 160.

⁶⁴ Там же. С. 162.

⁶⁵ Там же.

Великого Процветания», при Тан — Чанъань), разделяемом двумя большими реками. Феофилакт Симокатта также излагал предание «варваров», согласно которому оба города-гиганта были основаны Александром Великим. Обильно мифологизированный в различных версиях позднеантичного романа об Александре образ великого завоевателя, дошедшего до пределов ойкумены, не раз оказывался ключом ко многим тайнам Востока. Историк живописал активную торговлю Тавгаста с «индийцами» и роскошь тавгастского двора, по его словам, 700 жен государя разъезжали на золотых повозках, а жены знатных людей — на серебряных⁶⁶. Для Феофилакты Симокатты, как и для его предшественников, Китай был в первую очередь страной шелка, производящей его в практически неисчерпаемых количествах и с огромным искусством⁶⁷.

В указании на титул правителя Тавгаста в целом точно передан смысл традиционного для Китая обозначения правителя — сначала вана, затем императора-хуанди — как «Сына Неба» (Тянь-цзы 天子), получающего «Небесное повеление», или «Небесный мандат» (Тянь мин 天命), и осуществляющего функции медиатора между Небом и Поднебесной. Слово «Тавгаст» происходит от экзоэтнонима «Табгач», которым тюрки обозначали Китай, засвидетельствованного в орхонских надписях, многочисленных уйгурских памятниках и слове Махмуда Кашгарского⁶⁸. Этот этноним первоначально относился не к ханьцам, а к одной из ветвей народности сяньбийцев — *табгачам*, или *тоба* (они же — *тобийцы*, *тобасцы*), основавшим империю Северная Вэй (Тоба Вэй, 386–534) в Северном Китае. Табгачская элита и сама народность тоба в итоге были полностью ассимилированы китайцами. Царствующие династии и империи Суй, и пришедшей ей на смену куда более долговечной и стабильной империи Тан (618–907) происходили из смешанной северокитайско-табгачской знати⁶⁹.

⁶⁶ Феофилакт Симокатта. История. С. 162.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию : Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв. С. 210.

⁶⁹ История Китая с древнейших времен до начала XXI века : в 10 т. Т. 3. Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220–907) / отв. ред. И. Ф. Попова, М. Е. Кравцова. М., 2014. С. 172.

Симокатта оставался верен античной географической традиции, в которой именно город — основная единица географического описания. Применительно к «Христианской топографии» Космы также не всегда с уверенностью можно говорить, в какой мере топоним «Циниста» относился к государству, а в каком — к конкретному городу.

Путь экзохоронима «Тавгаст» был, в отличие от «Цинисты» Космы, чисто континентальным. Взгляд византийского историка на Китай идеализирован: в противоположность его собственному отечеству в недавнем по отношению к нему прошлом, богатое и разумно управляемое царство на другом конце известного мира представлялось ему государством, не знающим узурпаций власти, образцом внутреннего мира и спокойствия⁷⁰. Обрести их ромеям не пришлось ни при Ираклии, ни при других императорах его династии...

Фигура Мухаммада (570–632), основание им новой авраамической, строго монотеистической религии — ислама, образование впервые за всю историю Аравии политического объединения кочевых племен и оседлого населения всего огромного полуострова под властью пророка остались не замеченными в Византии его времени. Сам Мухаммад не вынашивал замыслов по покорению всего известного ему мира, однако уже при первом праведном халифе Абу Бакре (632–634) «война с отступничеством» (*харб ар-ридда*) среди аравийских племен фактически перешла в начало экспансии арабов-мусульман за пределы Аравии⁷¹. Вскоре стремительная экспансия мусульманского Халифата стала для византийцев тяжелым испытанием, угрожавшим самому существованию империи. Еще во вре-

⁷⁰ Симокатта, прославляя Ираклия, не жалел черной краски для свергнутого им Фоки (602–610), пришедшего к власти на волне солдатского восстания в 602 г. и казнившего Маврикия с его семейством. В предисловии к «Истории», составленном в виде диалога между Философией и ее дочерью Историей, первая горестно сетовала: «Давно уже, дитя мое, ты умерла после того, как вторгся во дворец этот калидонский тиран, этот полуварвар из племени киклопов, этот распутный кентавр, облекающийся в чистое величие царского пурпура, для которого царская власть была лишь ареной для пьянства». См.: Феофилакт Симокатта. Указ. соч. С. 23.

⁷¹ См.: Французов С. А. Полифония ислама : Продолжение // Звезда : [сайт]. 2017. № 8. URL: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=3088> (дата обращения: 20.09.2018).

мя царствования Ираклия великий триумф ромейского оружия в чрезвычайно кровопролитной войне с Сасанидами резко сменился страшными поражениями от арабов и потерей Сирии и Палестины, вторжением арабов в житницу империи — Египет. Победа Ираклия над персами в 628 г. оказалась пирровой: обе громадные империи, веками соперничавшие за контроль над Ближним Востоком и ключевыми торговыми путями, вышли из своей последней великой войны опустошенными, разоренными и ослабленными. При деятельном Умаре ибн ал-Хаттабе (634–644), втором из праведных халифов, под власть арабов попали Сирия, Палестина и Египет, были захвачены ключевые города византийского Ближнего Востока — Дамаск (636), Иерусалим (637), Антиохия (638) и Александрия (642). Арабы задолго до ислама были известны превосходными боевыми качествами (большое стратегическое значение в противоборстве Византии и Ирана в VI в. играли «буферные» арабские государства Гассанидов и Лахмидов), кочевники-бедуины были прирожденными наездниками и охотниками, мастерами внезапных набегов и засад, с детства приученными выживать в суровых природных условиях. Объединение аравийских племен под властью единой веры и начало экспансии одновременно с религиозным рвением и с надеждой на богатую добычу значительно усилили военную дисциплину среди арабов, позволили создавать надплеменные соединения⁷². Сасанидский Иран был завоеван арабами менее, чем за два десятилетия, а его последний шаханшах Йездигерд III бесславно погиб в 651 г., спасаясь в восточных владениях империи.

У Византии вместо Сасанидской империи появился еще более грозный восточный соперник. Ислам оставался для ромеев культурной загадкой. Полностью отождествить ислам с каким-либо явлением, хорошо знакомым по античной традиции или же по Писанию, не представлялось возможным. Мир ислама стал конституирующим Другим в византийской культуре после арабских завоеваний на многие века. Однако вплоть до VIII в. византийская традиция практически не предпринимала попыток представить развернутую

⁷² См.: Кузенков П. В., Панченко К. А. Почему удались арабские завоевания? // Восточная коллекция. 2015. № 3. С. 2–14.

интерпретацию исламского вероучения. Объем данных об арабских завоеваниях в византийских и вообще христианских источниках значительно скуднее, чем в арабских, а материал официального имперского историописания, которое, казалось бы, должно было скрупулезно фиксировать ход военных действий, дошел до наших дней в виде бледного отражения в трудах начала IX в., восходящих к общим источникам — в «Хронографии» Феофана Исповедника и «Бревиарии» патриарха Никифора⁷³.

Значительное влияние на византийские, а отчасти и на западные представления о мусульманах оказала сирийская традиция. Сирийская христианская культура сыграла особую роль в качестве цивилизационного коридора между владениями великих мировых империй на Ближнем Востоке: сначала — между народами, подвластными Византии и Сасанидской державе, затем — Византии и Халифату. К моменту арабского завоевания у сирийцев существовала развитая традиция религиозно-полемической литературы, антимусульманские полемические труды возникли на ее основе. Именно через посредничество сирийцев арабо-мусульманская культура обрела наследие античных философов и медиков. В религиозном и культурном планах сирийцы держались особняком по отношению к Константинополю, среди них преобладали монофизиты и несториане, хотя и доля халкидонитов была достаточно высока. Монофизитским в основном был к моменту арабского завоевания и Египет. Мусульманское завоевание в Сирии и Египте было воспринято местным населением достаточно пассивно, в основном сирийцы и египтяне не были настроены на активное и самоотверженное сопротивление арабам. Причиной тому была главным образом умеренность налогообложения со стороны только что сформировавшегося Халифата по сравнению с налоговым прессом мощной византийской бюрократии. Во-вторых, гонения со стороны центра на нехалкидонские вероисповедания сменились на относительную веротерпимость мусульманских завоевателей, которым, в отличие

⁷³ *Большаков О. Г.* История Халифата : в 4 т. Т. 2. Эпоха великих завоеваний (633–656). М., 2002. С. 8. См. также: *Кривов М. В.* Феофан и Никифор о начале арабских завоеваний // ВВ. 1982. Т. 43. С. 218–224.

от византийской имперской администрации и от Сасанидов (те, наоборот, во время последней войны считали христиан-халкидонитов на завоеванных территориях неблагонадежной провизантийской группой⁷⁴), совершенно не было дела до конфессиональных различий среди христиан. Примечателен эпизод, приводимый Абу Йусуфом и Ахмадом ал-Балазури: арабы, вынужденные в 636 г. оставить захваченные Дамаск, Эмессу (*совр.* Хомс) и ряд других сирийских городов перед наступлением византийской армии, вернули жителям этих городов уже собранную с них подать. Горожане были поражены таким щедрым жестом и приняли решение сражаться на стороне мусульман против чинивших им «несправедливость и обиды» византийских властей: «Ваше правление и ваша справедливость нравятся нам больше, чем та несправедливость и те обиды, которым мы подвергались»⁷⁵. Вскоре в битве при Йармуке (август 636 г.) арабы нанесли поражение византийцам и вновь вернули контроль над ключевыми городами Сирии.

Однако точку зрения о проарабской позиции большинства монофизитов и восприятию ими во время завоевания Сирии мусульман как освободителей все же следует признать ошибочной. Об этом свидетельствует вполне определенный образ мусульман в сочинениях сирийских христианских авторов, более или менее близких по времени к арабскому завоеванию. Большинство сирийских историописателей видели в установлении власти мусульман кару Господню за грехи христиан, никто из них не считал мусульман освободителями от гнета византийской фискальной или церковной политики⁷⁶. В сирийских источниках VII–IX вв., монофизитских, халкидонитских и нестроианских, не содержится никаких упо-

⁷⁴ Во время оккупации древнего верхнемесопотамского города Эдессы (ныне — турецкий г. Шанлыурфа) войсками Хосрова II персы потребовали от ее жителей принятия несторианства или монофизитства, и большинство местных халкидонитов выбрали монофизитство. См.: *Кривов М. В.* Отношение сирийских монофизитов к арабскому завоеванию // ВВ. Т. 55 (80). С. 98.

⁷⁵ Цит. по: *Кривов М. В.* Отношение сирийских монофизитов к арабскому завоеванию. С. 97.

⁷⁶ *Griffith S. H.* Disputing with Islam in Syriac: the Case of the Monk of Bêt Halê and a Muslim Emir // *J. of Syriac Studies*. 2000. Vol. 3, № 1. P. 34.

минаний о благожелательном отношении сирийцев-монофизитов к завоевателям, напротив, нередки упоминания об опустошении страны арабами и множестве убитых мирных жителей и монахов (как в анонимной хронике 724 г., сведения которой восходят к современнику завоевания Фоме Пресвитеру), и этот настрой сменился лишь в XII в., начиная с хроники яковитского патриарха Михаила Сирийца, который считал нашествие «с Юга сынов Измаила» карой свыше ромеям за притеснения его единоверцам и разграбления монофизитских монастырей⁷⁷. Михаил констатировал «некоторый урон» от завоевания для монофизитов, однако заключал:

...Немалой выгодой для нас было освободиться от жестокости ромеев, их злобы, их гнева, их жестокого рвения по отношению к нам, и мы нашли покой⁷⁸.

Арабы в данном случае представляли орудием Божьего промысла для спасения яковитов от гонений со стороны Константинополя. Благожелательный настрой по отношению к арабам как к избавителям от ромейского ига в сирийском нарративе утверждается только в XII–XIII вв.

Коптский церковный деятель VII — начала VIII в. Иоанн Никиуский описывал арабское вторжение в Египет как бедствие, подобно своим сирийским современникам. Иоанн повествовал о жестоких грабежах и убийствах, чинимых завоевателями в 642 г.:

И после этого вошли мусульмане в Никиу, и взяли его, и не нашли там ни одного воина; и они убивали всех, кого встречали на улице и в церквях, мужчин, женщин и младенцев, и не щадили никого. И после того, как взяли они город, пошли в другие места, и разграбили их, и убивали всякого, кого находили...⁷⁹

⁷⁷ Кривов М. В. Отношение сирийских монофизитов к арабскому завоеванию. С. 100.

⁷⁸ Цит. по: Там же. С. 101.

⁷⁹ Цит. по: Французов С. А. Хроника Иоанна Никиуского: некоторые особенности языка и содержания // Вестн. Православ. Свято-Тихон. гуманитар. ун-та. Сер. 3, Филология. 2010. Вып. 4 (22). С. 82.

Свидетельства христианских источников расходились с арабскими в описаниях отношения завоевателей к покоренному населению. Но все же показательно, что уже в умайядском Египте к 725 г. около 98 % жителей оставались христианами⁸⁰. Массовая исламизация египтян началась значительно позднее, однако и в настоящее время христиане-копты составляют около 10 % населения Египта.

Стремительность и успех арабских завоеваний вызывали у христиан эсхатологические ассоциации. Христианские авторы видели в арабском нашествии орудие Божией кары за прегрешения христианских же правителей, в частности, за впадение в ересь. Провиденциалистское понимание истории требовало поиска разгадки происхождения завоевателей и прогнозов об их дальнейших действиях в Священном Писании. Широкую известность в средневековом мире (в Византии, на латинском Западе, а с XII в. — на Руси) обрело «Откровение» Псевдо-Мефодия Патарского — текст сирийского автора конца VII в., приписывавшийся им Мефодию, епископу Патарскому⁸¹ (ум. 311/312 г.). По мнению М. В. Кривова, это сочинение было ориентировано на представителей рядового населения, а не образованной элиты⁸². Создание этого текста относится к концу VII в., по-видимому, около 692 г., во всяком случае, не позже 694 г., когда его влияние уже можно проследить в других произведениях сирийской литературы⁸³. В «Откровении» излагалась всемирная история от Адама до Страшного суда, насчитывавшая семь тысяче-

⁸⁰ Зеленов Е. И. Мусульманский Египет. СПб., 2007. С. 50.

⁸¹ Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические Видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. М., 1897 ; Apocalypse of Pseudo-Methodius. An Alexandrian World Chronicle / ed. and transl. by B. Garstad. Cambridge, 2012. См. о нем: Аликсандр П. Псевдо-Мефодий и Эфиопия // АДСВ. 1973. Вып. 10. С. 21–27 ; Кривов М. В. «Откровение» Псевдо-Мефодия Патарского как отражение народных взглядов на арабское нашествие // ВВ. 1983. Т. 44 (69). С. 215–221 ; Кривов М. В. «Эфиопия» в «Откровении» Псевдо-Мефодия Патарского // ВВ. 1977. С. 120–122 ; Reinink G. J. Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam // The Byzantine and Early Islamic Near East : in 6 vols. / ed. by A. Cameron and L. Conrad. Princeton, 1992. Vol. 1. Problems in the Literary Source Material. P. 149–187.

⁸² Кривов М. В. «Откровение» Псевдо-Мефодия Патарского как отражение народных взглядов на арабское нашествие. С. 219–220.

⁸³ Apocalypse of Pseudo-Methodius : An Alexandrian World Chronicle. P. 8.

лений. Центральным сюжетом «Откровения» стало нашествие на ойкумену племени «сынов Измаила» — измаилитов, или измаильтян.

У Псевдо-Мефодия потомки библейского персонажа Измаила отождествлены с арабами. Фигура Измаила (Исмаила) присутствует в традиции всех трех авраамических религий. Измаил, согласно библейскому преданию, был сыном Авраама от рабыни-египтянки Агари. Агарь и Измаил были изгнаны Авраамом по требованию жены Сарры, матери Исаака, причем отец сначала не хотел изгонять сына рабыни, но покорился воле Бога, обещавшего произвести от Измаила народ (Быт. 21 : 9–12). В пустыне изгнанники были спасены от жажды чудесным явлением колодца. Ангел вновь повторил обет сделать Измаила предком многочисленного народа:

...И Ангел Божий с неба воззвал к Агари и сказал ей: что с тобою, Агарь? не бойся; Бог услышал голос отрока оттуда, где он находится; встань, подними отрока и возьми его за руку, ибо Я произведу от него великий народ. И Бог открыл глаза ее, и она увидела колодезь с водою [живою], и пошла, наполнила мех водою и напоила отрока. И Бог был с отроком; и он вырос, и стал жить в пустыне, и сделался стрелком из лука (Быт. 21 : 17–20).

В Ветхом Завете упоминаются 12 сыновей Измаила, вожди 12 кочевых племен (Быт. 25 : 14–17). Измаилиты также отождествлялись с мадианитянами, еще одним племенем потомков Авраама и противниками евреев при судье Гедоне (Суд. 8 : 24). Это отождествление сохранилось и в «Откровении» Псевдо-Мефодия. В арабских преданиях Исмаил, сын Хаджар (Агари), считался предком всех североарабских племен, а в исламе роль его гораздо значимее, чем в иудаизме и христианстве. Исмаил рассматривается как пророк, активный сподвижник своего отца Ибрахима (Авраама), помогавший ему в очищении и восстановлении Каабы. В Коране Исмаил упоминается по имени 12 раз⁸⁴.

В «Откровении» Псевдо-Мефодия с началом V тыс. измаилиты были изгнаны из Сабейской пустыни завоевателем Сампсиасом,

⁸⁴ Резван Е. А. Коран и его мир. СПб., 2010. С. 93, 516.

безжалостно разорившим множество стран, включая Индию. Измаилиты бежали в пустыню Ефриба (по-видимому, Йасриб, будущую Медину), откуда обрушились на царей обитаемого мира, причем построили мощный и очень быстроходный флот, доходивший до Рима и Фессалоники, и правили землей 60 лет. Они были как саранча (ἀκρίδες), ходили обнаженными, ели верблюжатину и пили молоко, смешанное с кровью скота. Справиться с неукротимым племенем смог лишь Гедеон, судья Израиля, который оттеснил измаильтян обратно в пустыню Ефриба⁸⁵. VII тысячелетие, согласно пророчеству «Откровения», должно быть ознаменовано новым вторжением пустынных-измаильтян на обитаемый мир. Измаильтяне разорят Персию, Романию (Византию) и многие другие области мира. На этот раз разбить кочевников будет суждено христианскому царю, который выйдет «из моря Эфиопского», со стороны Аксумского царства, и вновь прогонит пришельцев к Ефрибу, откуда они и вышли⁸⁶. За этими событиями последует время благоденствия, которое кончится с вторжением в пределы христианской ойкумены народов-монстров Гога и Магога, запертых Александром Македонским, которые будут поражены по воле Бога. Далее в «Откровении» шло описание последних времен до Страшного суда.

Образ измаилитов в «Откровении» вполне однозначен — это одновременно дикари-кочевники и орудие кары погрязших в пороках христиан, которые оказались преданы Богом «в руки варваров»⁸⁷. В отличие от образованных книжников, Псевдо-Мефодий считал главным грехом византийцев не ересь, а сексуальную развращенность. Псевдо-Мефодий живописал развратных мужчин, щеголявших по улицам и площадям в одеждах блудниц, отцов, сыновей и братьев, живших с одной женщиной⁸⁸. Монофизитский Аксум представлен в нарративе «Откровения» как одно из самых могущественных земных царств; одновременно для его автора «Эфиопия», упомянутая в Псалтири (Пс. 67 : 32: «Эфиопия прострет руки свои к Богу»), это в действительности Византия. Также через легенды

⁸⁵ *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 12–14.

⁸⁶ Там же. С. 40–41.

⁸⁷ Там же. С. 28.

⁸⁸ Там же. С. 27–28.

об Александре, очень далеко ушедшие от античных историописательских памятников, автор «пророчества» пытался доказать близкое родство греков, македонян, римлян и эфиопов. По его представлениям, сам Александр был сыном Филиппа от брака с эфиопской царевной Хузифой (Хусифью), дочерью царя Фола, которая после смерти сына вышла замуж за основателя Византия (будущего Константинополя) Виза, или Византа, а Византия, дочь от этого брака, вышла замуж за римского царя Армалея, от союза с которым, в свою очередь, пошли династии царей Рима, Византии и Александрии. Учитывая, что аксумиты во времена, относительно близкие времени составления «Откровения», еще совершали набеги на владения Халифата (в 651 г. — на Йемен, в 702 г. аксумские войска угрожали Мекке), высокий статус Эфиопии и констатация аксумско-арабского противостояния у Псевдо-Мефодия свидетельствовали, что Аксум в этот период еще оставался достаточно сильным государством⁸⁹. Ключевое государство христианской Африки оказывалось в тексте «Откровения» фактически «братским» по отношению к империи ромеев. «Измаилиты» же представлены у Псевдо-Мефодия просто грозным племенем кочевников-завоевателей, чья роль во всемирной истории — лишь служить орудием небесной кары нечестивцам и в итоге быть сокрушенными праведным христианским государем. Попыток интерпретировать вероучение завоевателей в этом эсхатологическом тексте не было. Антимусульманская полемическая литература на сирийском языке зарождается в среде сирийцев под властью династии Умаййадов (661–750), и, по-видимому, наиболее ранним ее образцом было сочинение начала VIII в., выдаваемое за изложение ответов патриарха Антиохийского Иоанна III халифскому военачальнику (эмиру) в 644 г.⁹⁰

Целостный образ ислама, основанный на определенном знакомстве с Кораном, представил богослов-полемист Иоанн Дамаскин (вторая пол. VII в. — до 754 г.), живший на перекрестке византийской, сирийской христианской и мусульманской культур в сиро-

⁸⁹ Кривов М. В. «Эфиопия» в «Откровении» Псевдо-Мефодия Патарского. С. 122.

⁹⁰ Griffith S. H. Op. cit. P. 39.

палестинских владениях Халифата при Умаййадах. Несмотря на то, что Иоанн — самый известный автор византийского круга VIII в., чьи труды в защиту икон уже после его смерти стали идейной основой восстановления иконопочитания в Византийской империи, сведения о его жизни очень скудны и обрывочны. Иоанн писал на греческом языке и сохранял теснейшую связь с византийской культурой⁹¹. Он родился в христианской семье потомственных крупных чиновников в Дамаске, который Умаййады сделали столицей Халифата. Основатель династии Умаййадов халиф Муавийа ибн Абу Суфйан (661–680), опытный и прагматичный политик, отличался веротерпимостью, находясь в гуще христианского мира: византийская гражданская администрация была в основном сохранена (при отсутствии пока собственной арабской бюрократии этому в принципе не было альтернативы), при Муавийи в Дамаске действовали 12 церквей, христиане по праздникам устраивали крестные ходы, сам халиф молился у христианских святынь Иерусалима, молился как мусульманин, но выказывал им почтение⁹². Дед Иоанна Дамаскина, по арабским источникам известный как Мансур, возглавлял к моменту арабского завоевания Дамаска его гражданскую администрацию и прямо участвовал в сдаче города мусульманам, сын Мансура Сергей (Сарджун ибн Мансур) был доверенным секретарем халифа и ведал его канцелярией. Отец дал Мансуру (таково было арабское имя будущего богослова) прекрасное образование, тот поступил на службу, по-видимому, в налоговое ведомство. По преданиям, сообщаемым агиографами Иоанна, сведения о нем как о непримиримом иконопочитателе дошли до императора-иконоборца (Льва III или его сына Константина V), который оклеветал его перед халифом, после чего чиновник ушел со службы в палестинский монастырь Св. Саввы, оставаясь активным противником иконоборчества⁹³. Уход Иоанна в монахи, вероятно, состоялся значительно раньше, во время реформ халифа Абдалмалика I (685–705), при котором

⁹¹ См.: *Каждан А. П.* История византийской литературы (650–850 гг.) / в сотрудничестве с Ли Ф. Шерри и Х. Ангелиди. СПб., 2002. С. 109.

⁹² *Большаков О. Г.* История Халифата : в 4 т. М., 1998. Т. 3. Между двух гражданских войн (656–696). С. 115.

⁹³ *Каждан А. П.* История византийской литературы (650–850 гг.). С. 108.

арабский язык официально заменил греческий в делопроизводстве Халифата. Иоанн был необычайно плодовитым автором полемических сочинений, гомилий и гимнов.

В трудах Иоанна Дамаскина полемике с исламом уделено большое внимание⁹⁴. В трактате «О ересях» (вторая часть трилогии «Источник знания»), посвященном истории и содержанию еретических, с ортодоксальной точки зрения, учений, Иоанн посвятил исламу отдельную главу, причем если в других разделах этого сочинения он обычно следовал святоотеческой традиции и компилировал труды предшественников, то его суждения относительно ислама — вполне оригинальная интерпретация, в которой Иоанн сам выступил зачинателем христианской традиции толкования мусульманского вероучения.

Иоанн писал:

Есть же еще и доньне распространенная и вводящая народ в заблуждение вера измаильтян, являющаяся предтечей антихриста. Происходит она от Измаила, рожденного Авраамом от Агари, поэтому [приверженцы ее] именуются агарянами и измаильтянами. Сарацинами же (Σαρακηνοὺς) их называют от «Σάρρας κενούς», из-за сказанного Агарью ангелу: «Σάρρα κενὴν με ἀπέλυσεν» («Сарра отпустила меня пустой»). Они служили идолам и поклонялись утренней звезде и Афродите, которую на своем языке называли Хабар, что значит «великая». И вот до времени Ираклия сарацины явно служили идолам; от его же времени и до сих пор возник у них лжепророк, называемый Мухаммед (Μάμεδ), который познакомился с Ветхим и Новым Заветом, а также, говорят, общался с арианским монахом, [после чего] составил собственную ересь. Под предлогом обращения народа к мнимому богочитанию он распускает слух, будто ниспослано ему с неба от Бога писание. Написав же в своей книге некоторые достойные смеха положения, он передал ее им для почитания⁹⁵.

⁹⁴ См.: *Sahas D. J.* John of Damascus on Islam: “The Heresy of Ishmaelites”. Leiden, 1972.

⁹⁵ Иоанн Дамаскин, *преп.* 101 глава из книги «О ересях» // Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / под ред. Ю. В. Максимова. М., 2012. С. 16. См. также: *Башарин П. В.* Рецензия на книгу : Византийские сочинения

У Иоанна предтечей Антихриста названа «вера измаильтян». В дальнейшем развитии христианского дискурса об исламе указание на предвестие Антихриста будет относиться уже к самому Мухаммаду. Иоанн Дамаскин, несомненно, знал о доисламских культах богинь ал-Узза и Аллат и вполне четко разделял ислам и доисламские верования арабов. Обе эти аравийские богини отождествлялись с Афродитой уже древнегреческими авторами в соответствии с традицией наречения божеств других народов их греческими «аналогами» (Осирис — Дионис, Амон — Зевс и т. п.). Иоанн оппонировал мусульманским обвинениям христиан в идолопоклонстве. Прямого обвинения мусульман в идолопоклонстве, на первый взгляд, в его тексте нет, однако далее Иоанн утверждал, что камень Каабы, во-первых, почитался мусульманами (некоторыми из них) якобы как место совокупления Авараама и Агари, а, во-вторых, что он в действительности — голова языческого идола:

То же, что они называют камнем, есть голова Афродиты, которой они поклонялись, называя ее Хабар. На этом камне тем, кто особо проникателен, и доныне видится высеченный силуэт⁹⁶.

Приписывание арабам (доисламским и косвенно — мусульманам) культа Афродиты — богини любви и плотских наслаждений — совершенно органично в контексте дальнейших в том же сочинении обвинений Мухаммада в прелюбодеянии и распутстве. Многоженство мусульман Иоанн объяснял их сластолюбием.

Иоанн применительно к мусульманам использовал экзоконфессии «сарацины», «агаряне», «измаилиты». Эти термины в качестве экзоэтнонимов встречались уже в IV в. у Епифания Кипрского, который понимал под всеми ими племена потомков Измаила, практиковавшие обрезание. Отныне и далее они остались наиболее устойчивыми обозначениями мусульман в Византии и на Западе.

об исламе (тексты переводов и комментарии) / под. ред. Ю. В. Максимова. М., 2006. 230 с. // Pax Islamica = Мир ислама : [интернет-журн.]. 2009. № 1 (2). URL: <http://islamoved.ru/2016/pavel-basharin-retsenziya-na-knigu-vizantijskie-sochineniya-ob-islame/> (дата обращения: 11.02.2019).

⁹⁶ Иоанн Дамаскин, *преп.* Указ. соч. С. 20.

Иоанн символически интерпретировал слово «сарацины», придавая этому известному с античных времен этнониму провиденциалистский смысл. Иоанн Дамаскин признавал монотеизм ислама, но наименование «ересь» (αἵρεσις) применительно к исламу и убежденность Иоанна во влиянии арианства на учение Мухаммада вовсе не означают, что он видел в исламе христианскую ересь, а в его догматах — просто еретически истолкованные положения христианства, ведь понятие ереси у Иоанна и в целом в византийском дискурсе трактовалось крайне широко и могло подразумевать язычество и в принципе любое вероучение, отличное от ортодоксального христианства.

Далее Иоанн перечислял ряд основных положений Корана, начиная с признания строжайшего монотеизма («...единный Бог есть творец всего, не рождал Он и не был рожден»⁹⁷). Здесь он прямо цитировал суру «Очищение (веры)»: «Скажи: “Он — Аллах — един, Аллах, вечный, не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!»⁹⁸ (112 : 1–4). Затем Иоанн Дамаскин сразу излагал коранический взгляд на Иисуса (Ису) не как на Бога и Сына Божьего, но как на пророка, сына Марии (Марйам), рожденного без семени. Текст главы об исламе показывает достаточно глубокое знакомство автора с Кораном. В первую очередь из-за специфического восприятия Иисуса в исламе как пророка бог мусульман для Иоанна не был и не мог быть тем же самым богом, которого чтили христиане.

Изложение коранических сюжетов в трактате Иоанна переходило в диспуты с воображаемым оппонентом-сарацином. Разумеется, Иоанн не признавал божественное откровение в Коране, утверждая, что эту книгу написал Мухаммад. Его «Мамед» — это в первую очередь тщеславный лжец и притворщик, заведомо выдающий собственные «смехотворные» тезисы за боговдохновенный текст. Первый спор шел о боговдохновенности Корана.

Доводы сторон были следующие:

...И когда мы говорим: «Почему же не так пришел ваш пророк, чтобы другие свидетельствовали о нем, и [почему] не в вашем присут-

⁹⁷ Иоанн Дамаскин, *преп.* Указ. соч. С. 17.

⁹⁸ Здесь и далее цитаты из Корана даются в переводе И. Ю. Крачковского.

ствии Бог, как Моисею при дымящейся горе на виду всего народа дал закон, дал и ему писание, о котором вы говорите, чтобы и вы имели уверенность [в нем]?» — Они отвечают, что Бог делает то, что хочет.

Мы говорим, что и нам это известно, но мы спрашиваем, каким образом писание низошло к вашему пророку? И они отвечают, что писание снизошло на него свыше, в то время, когда он спал. И тогда мы скажем им такую шутку: «поскольку, как вы говорите, сонным принял он писание и не почувствовал [Божественного] воздействия, то на нём исполнилось народная пословица...»⁹⁹

Так Иоанн обращал доводы оппонента в шутку, по-видимому, о разговорах во сне или в бреду, свидетельствовавшую о нелепости, а то и о полном безумии мусульманского вероучения. Финальный аргумент христиан в споре с мусульманами о природе их священной книги строился на внутреннем противоречии, по мнению Иоанна Дамаскина, в самом тексте Корана:

Когда мы снова спрашиваем: «Почему же, когда он в вашем писании приказывает вам ничего не делать и не принимать без свидетелей (Коран 4 : 15, 5 : 106–108; 24 : 2–13 и др.), вы не спросили его: прежде сам подтверди чрез свидетелей, что ты пророк, что от Бога пришел, и какие писания о тебе свидетельствуют?» — Стыдясь, они молчат¹⁰⁰.

Полемика Иоанна Дамаскина в целом рациональна, строго логична и выдержана в духе канонов античной риторики. Иоанну, несомненно, были известны наименования сур Корана. Суры он именовал «вздорными баснями» и в трактате приводил названия только четырех из них, по-видимому, как наиболее значимых: «О женщине» («Женщины», сура 4), «Верблюдица Божия» (такого названия не носит ни одна из сур Корана), «Трапеза» (сура 5), «Корова» (сура 2).

Под «басней» «Верблюдица Божия» Иоанн понимал коранические предания о верблюдице, посланной Аллахом в качестве

⁹⁹ Иоанн Дамаскин, *преп.* Указ. соч. С. 17–18.

¹⁰⁰ Там же. С. 18.

знамения процветающему и горделивому народу *самуд*, к которому был послан пророк Салих (Коран 7 : 73–79, 26 : 141–158)¹⁰¹. Наиболее рьяные язычники из самудян замыслили напасть на Салиха, призывавшего вернуться к единобожию, и на его семью, требовали доказательств его пророчества. Аллах послал самудянам верблюдицу.

Он [Салих] сказал: «О народ мой! Поклоняйтесь Аллаху, нет у вас никакого божества, кроме Него! Пришло к вам ясное свидетельство от вашего Господа: это — верблюдица Аллаха для вас знамением; оставьте ее пастись на земле Аллаха, не касайтесь ее со злом, чтобы вас не постигло мучительное наказание» (7 : 73).

Салих заповедовал поить верблюдицу (26 : 155, 54: 48). Но один язычник все-таки убил животное, и через три дня весь народ самуд, кроме немногих уверовавших, был уничтожен землетрясением. Рассказ Иоанна Дамаскина о верблюдице заметно отличался от коранического нарратива. Иоанн сообщал, опираясь, возможно, на данные устной традиции:

...Была верблюдица от Бога, и выпивала целую реку, и не могла пройти между двух гор из-за того, что не было достаточно места. Итак, говорит он, был в том месте народ, и один день воду пил этот народ, а на другой — верблюдица. Напившись воды, [верблюдица] питала их, давая вместо воды молоко. Итак, восстали, говорит он, мужи те, будучи порочными, и убили верблюдицу; был же у нее детеныш — маленькая верблюдица, которая, сказано, когда мать убили, возопила к Богу, и взял ее [Бог] к Себе. [На это] мы им скажем: откуда эта верблюдица? Они говорят, что от Бога. А мы скажем: совокуплялся ли с ней другой верблюд? Они говорят: нет. Тогда откуда, спрашиваем, она родила? Ибо мы видим, что ваша верблюдица без отца и без матери и без родословной, родивши же, зло пострадала. Но и тот, кто совокупился [с ней], не показывается, и маленькая верблюдица взята на небо, как же это ваш пророк, с которым, как вы заявляете, говорил Бог, не узнал относительно верблюдицы, где пасется она и кто доит ее и питается

¹⁰¹ См.: Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 62–68.

[ее] молоком? Или, быть может, и она сама, как мать, попалась злым [людям] и была убита? Или же она вошла в рай вашим предтечей и из нее будет для вас молочная река, о которой вы болтаете? Ибо вы говорите¹⁰², что три реки текут для вас в раю: воды, вина и молока¹⁰³.

Сюжет о верблюднице плавно переходил в наглядное логическое опровержение мусульманской сотериологии: если верблюдница попала в рай, то, очевидно, выпивает там огромное количество воды, оставляя его обитателей страдать от вечной жажды и похмелья из-за питья несмешанного вина. Для византийца несмешанное вино — еще один хрестоматийный признак варварства. Приманка мусульманского рая, полного плотских наслаждений, по мнению Иоанна, может вести соблазнившегося им только туда, «где тьма кромешная и наказание нескончаемое, огонь гудящий, червь неусыпающий и адские демоны»¹⁰⁴. Рай мусульман оборачивается для христианского полемиста нелепицей, достойной осмеяния, неразумно устроенным фантомом, в итоге оборачивающимся не раем, а адом.

Иоанн Дамаскин, таким образом, предпринял попытку развернутого целостного толкования ислама с целью предотвращения его распространения среди христиан. Основным приемом полемики против ислама, хотя и не всегда корректным, при общем знании аргументов самих мусульман в пользу своего учения и против христианства в его сочинении было вскрытие логических противоречий мусульманского вероучения с опорой на сам же текст Корана. Авторы более поздних антимусульманских полемических текстов и на греческом Востоке, и в большей степени на латинском Западе обычно шли дальше Иоанна в искажении основных смыслов учения оппонента. Жанр антимусульманских догматико-полемических сочинений далее сохранился и развивался в Византии до палеологовской эпохи включительно в силу своей насущной актуальности для империи, соседями, конкурентами, грозными противниками

¹⁰² «Образ сада, который обещан богобоязненным: там — реки из воды не портящейся и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих...» (Коран 47 : 16).

¹⁰³ Иоанн Дамаскин, *преп.* Указ. соч. С. 21.

¹⁰⁴ Там же. С. 22.

и партнерами которой всю ею последующую историю были мусульманские государства от Аббасидов до Османов. Яркими представителями этого жанра в последний период византийской истории были, в частности, Иоанн Кантакузин (ок. 1295–1383, император Иоанн VI в 1341–1354) и Симеон Фессалоникийский (ум. 1429).

Объем и разнообразие византийских источников, так или иначе связанных с мусульманским Востоком в IX–XV вв. и отражающих эволюцию византийской рефлексии о его народах и культурах, огромны, требуют отдельного детального рассмотрения и, вероятнее всего, отдельного курса. На страницах настоящего издания ограничимся лишь некоторыми основными явлениями и примерами.

Важнейшая и самая стойкая особенность византийских представлений об исламском вероучении, отраженная в текстах самых различных жанров, заключалась в следующем. Мусульмане с самого зарождения византийского дискурса об исламе вплоть до конца существования Византии воспринимались ромеями в первую очередь как *язычники*, чьи религиозные представления значительно дальше отстояли от ортодоксального христианства, чем воззрения несториан, монофизитов и даже иудеев. Именование «измаильтян» еретиками не должно вводить в заблуждение, учитывая огромную полисемичность понятия «ереси». Ислам с самого начала классифицировался Иоанном Дамаскином и другими византийскими авторами как ложное языческое учение (αἵρεσις, τὰ συντάγματα) и как языческая вера (θρησκεία, πίστις¹⁰⁵). Позиция церкви была вполне определенной и однозначной. Ее отражал чин отречения от ислама (сформировался, по-видимому, к VIII–IX вв.), требовавший от отрекавшегося анафематствования не только Мухаммада, но и «бога Мухаммада»: мусульманский Аллах, с одной стороны, и Бог христиан (включая христиан-еретиков) и иудеев, с другой, понимались как совершенно разные существа. Впрочем, нельзя утверждать, что никакой критики такая установка не встречала. Самая известная попытка оспорить представление, что мусульмане поклоняются не Богу христиан, — «Томос» императора Мануила I Комнина (1143–1180). Император, при котором в византийском войске вновь резко усилилась роль воена-

¹⁰⁵ Шукуров Р. М. Тюрки в византийском мире (1204–1461). С. 101–102.

чальников из тюрков, незадолго до смерти попытался убрать из чина отречения от мусульманства проклятие «божеству Мухаммада», он полагал, что «божество Мухаммада» и есть в действительности Единый Бог, чтимый христианами. Столичный клир, несмотря на давление со стороны императора, эту интерпретацию не принял и, хотя в итоге василевсу удалось навязать поправку, церковь ее аннулировала сразу же после смерти Мануила¹⁰⁶. Христианская догматическая интерпретация ислама как языческой веры с культом несовершенного идолоподобного божества одержала полную победу.

При Македонской династии к началу XI в. Византийская империя достигла апогея военно-политического могущества и международного престижа. К тому времени Аббасидский халифат, многолетний грозный конкурент ромейской державы, давно распался на ряд соперничающих друг с другом государств. Сам титул халифа девальвировался, и в конце X в. в мире существовало три мусульманских государя, претендовавших на этот статус: отстраненный от какой-либо власти Буидами халиф из династии Аббасидов в Багдаде, халиф исмаилитского Фатимидского халифата со столицей в Каире и кордовский халиф из династии испанских Умаййадов. Византия сумела одержать уверенные победы над мусульманскими эмиратами. В правление Никифора II Фоки (963–969) империя отвоевала у мусульман Крит, Кипр, часть Верхней Месопотамии и Северной Сирии с Антиохией.

Военно-политическая составляющая в отношениях Константинополя с мусульманскими государствами доминировала (соответственно, большинство выходцев из мусульманского мира в Византии были военнопленными), однако большую роль играла в этих связях и торговля. Масштабная переселенческая политика была традиционна для Византии. Арабские купцы часто посещали византийские торговые города и концентрировались в основном в столице. В Константинополе и в Афинах действовали мечети¹⁰⁷. Информированность византийцев и арабов друг о друге возростала.

¹⁰⁶ Шукуров Р. М. Тюрки в византийском мире (1204–1461). С. 102.

¹⁰⁷ Поляковская М. А., Чекалова А. А. Византия: быт и нравы. Свердловск, 1989. С. 59–60.

В X в. в Византии существовал перевод Корана на греческий язык, выполненный, скорее всего, билингом арабского происхождения¹⁰⁸.

Пограничная зона *акритов* на восточных окраинах империи имела особое значение в обмене населением между Византией и мусульманскими государствами (в X в. это было в первую очередь шиитское государство Хамданидов в Сирии и Верхней Месопотамии). Под акритами в зависимости от контекста могли пониматься как воины-поселенцы и их командиры, так и вообще любые жители восточного пограничья Византии в X–XI вв.¹⁰⁹ И византийские акриты, и арабские пограничные воины нередко переходили в стан противника, в византийском пограничье было достаточно ренегатов из бывших мусульман, численность которых, по-видимому, была особенно высока во время византийской «реконкисты» Сирии в X — начале XI в.¹¹⁰ Нравы и ценности специфического мира ромейско-арабского «фронта», для которого война была частью повседневной жизни, отражены в византийском героическом эпосе «Дигенис Акрит». Дигенис Акрит, главный герой эпоса, одновременно образованный, ценящий мудрость, с ранних лет жаждущий подвигов и мечтающий о славе своей семьи, — идеал византийского воина XI–XII вв.¹¹¹ Отец этого легендарного богатыря был сирийским эмиром, успешно грабившим восточные владения Византии. В начале поэмы живописались красота, удаль и сила знатного воителя, который, по сути, прекрасен почти всем, кроме того, что он «язычник» и воюет против империи:

Жил знатный некогда эмир, богатством окруженный,
Известный мудростью своей и высшею отвагой.
Не черный был, как эфиоп, но светлый и прекрасный,

¹⁰⁸ Резван Е. А. Указ. соч. С. 353–354.

¹⁰⁹ Cappel A. J. AKRITAI // Oxford Dictionary of Byzantium. N. Y. ; Oxford, 1991. Vol. 1. P. 47.

¹¹⁰ Шукуров Р. М. Тюрки в византийском мире (1204–1461). С. 137.

¹¹¹ См.: Капсалькова К. Р. Образ полководца в эпосе о Дигенисе Акрите и византийских военных трактатах: нормативная точка зрения // Концепт : [электрон. журн.]. 2014. Т. 20. С. 916–920. URL: <http://e-koncept.ru/2014/54447.htm> (дата обращения: 02.12.2018).

Как подобало, бороду курчавую носил он;
Густые брови у него тянулись, как витые...
<...>
Еще был наделен эмир неодолимой силой,
И с хищниками дикими привык вести сраженья, —
Так пробовал отвагу он, и доблести чудесной
И славным подвигам его вокруг дивились люди.
Прославился он в молодости грозными делами,
Богатством возвеличившись и храбростью безмерной.
Стал войско вербовать себе из турок, дилебитов,
Арабов лучших выбирал и троглодитов пеших,
Из тысячи гулабиев¹¹² набрал себе он свиту
И всех, кто у него служил, вознаграждал достойно.
Напал он на Романию, пылая жаждой боя...¹¹³

Красота отца героя описана по контрасту с уничижительным взглядом на «эфиопов», под которыми в этом контексте подразумевалось арабское население Египта и других стран Северной Африки. История отца Дигениса (в ряде рукописей поэмы он назван по имени — Мусур, а его жена и мать главного героя — Ирина) очень показательна с точки зрения моделей ассимиляции иноземцев в Византийской империи. Эмир во время набега на Каппадокию напал на дом стратига из рода Дук и похитил его прекрасную дочь, отец ее к этому времени находился в ссылке из-за какого-то доноса, а ее братья охраняли границы. Братья, узнав о случившемся из письма матери, отправляются ко двору эмира и требуют у него возвращения сестры. Араб, прекрасно знавший греческий язык, предложил сыновьям стратига разрешить спор из-за красавицы поединком, в котором младший из них одержал верх над кичливым эмиром. Тот, признав поражение, позволил братьям забрать сестру домой, но спрятал ее в своей палатке, в итоге братья нашли лишь гору изрубленных тел девушек, отказавшихся покориться сарацинам. Похоронив несчастных, воины

¹¹² Гулямы — воины-рабы в средневековых мусульманских государствах.

¹¹³ Дигенис Акрит / пер., ст. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1960. С. 10.

вновь пошли к эмиру, требуя вернуть сестру. Эмир раскрывает свое происхождение:

От Хрисоверга я рожден, а мать моя Панфия,
Дед прозывался Амброном, и дядя мой — Кароес.
Ребенком маленьким я был, когда отец мой умер,
И поручила меня мать сородичам-арабам,
У них воспитывался я в законе Магомета...¹¹⁴

Он признается, что безответно полюбил дочь стратига и готов ради нее принять христианство и византийское подданство:

Я в христианство перейду, в Романию отправлюсь,
Узнайте правду — поклянусь великим я пророком —
Не знал я ласки от нее и не слышал ни слова¹¹⁵.

Эмир переезжает со свитой в империю, принимает крещение и венчается с дочерью стратига, от этого брака и рождается Василий Дигенис Акрит, который прославится многими победами над «агарянами» и другими подвигами.

Мать эмира, узнав о вероотступничестве сына, пишет ему гневное письмо, угрожает проклятьем и требует вернуться в Сирию, взывая к памяти отца, который, попав в окружение ромеев, не прельстился на обещанные стратигами высокие звания и был изрублен:

...Что звание патрикия он от царя получит,
Что станет протостратором — пусть только меч свой бросит.
Но верность сохранил отец учению пророка¹¹⁶.

Эмир в смятении решил ехать к матери, братья жены тут же подозревают его в предательстве, но конфликт быстро разрешается, и эмир едет в Сирию. По дороге знатный воин одним ударом дубин-

¹¹⁴ Дигенис Акрит. С. 17.

¹¹⁵ Там же. С. 18.

¹¹⁶ Там же. С. 21.

ки убивает льва, забирает его зубы и когти в подарок маленькому сыну. Вернувшись к матери, эмир отвечает на ее увещевания долгой проповедью христианства. Эмир славит Христа, излагает учение о Страшном суде, грозящем погибелью тем, кто не верит в Троицу. Ислам для новообращенного — нелепые басни, ведущие в ад:

Тогда всю эту болтовню, все сказки я отбросил,
Поистине огонь за них нам вечный уготован,
И кара неизбежная заблудших ожидает¹¹⁷.

Эмир в этой речи фактически противопоставляет христианскую и исламскую интерпретации Христа, при этом намекает на то, что даже для мусульман Иисус — значимая фигура, хоть и понимаемая ими искаженно:

...К спасенью нашему стремясь, распятию подвергся,
И похоронен был в гробу, который чтить ты тоже¹¹⁸.

Эмир призывает:

Уверуй в Бога, этот Бог в трех лицах существует,
И в нераздельной чистоте Своей единосущной¹¹⁹.

Мать эмира решает принять христианство и с другими родственниками переезжает в Византию, где над ними торжественно совершается обряд крещения. Так прославленное знатное семейство превратилось из «сарацин» в христиан и византийцев.

Для авторов эпоса пограничные воины-византийцы и воины-«сарацины» во многом сходны друг с другом, и это касается не только сирийского эмира: один из его воинов-дилебитов¹²⁰ прямо назван

¹¹⁷ Дигенис Акрит. С. 33.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же. С. 33.

¹²⁰ Вероятно, имелись в виду дейлемиты, жители области Дайлам на севере Ирана. Из военачальников этой воинственной народности вышла шиитская династия Буидов (ал-Бувайхийя), в 945 г. захватившая Багдад.

в эпосе «акритом из сарацинов»¹²¹. Примечательно, что в эпосе содержится имитация арабского дискурса в отношении христиан: упрекая сына в отступничестве, мать эмира именovala его избранницу словами *χανζύρισα* (от *араб.* *khinzir* — «свинья») и *χατζροφαγούσα* (букв. «поедательница свинины»), греческий неологизм, не имеющий точных аналогов ни в арабском, ни в персидском, ни в тюркском языках) в значении «неверная, язычница», это свидетельствует о том, что арабизм *χανζύρ* достаточно прочно вошел в разговорный лексикон византийцев¹²². Реалии по обе стороны арабско-византийского пограничья обнаруживали достаточно много сходных черт, и само это пограничье выступало в роли обширной контактной зоны.

Преемственность византийской цивилизации по отношению к античной наглядно проявлялась в этнонимии. В акритском эпосе, сочетавшем в себе фольклорные и «ученые» элементы, эмир-мусульманин набирает в свое разношерстное войско, идущее грабить Византию, «троглодитов» (букв. «пещерных жителей») — в античной географической традиции так именovali африканцев, населявших побережье Красного моря. В средневековых текстах применительно к этническим группам, сложившимся в Средневековье же, постоянно использовалась античная терминология: к примеру, жители Руси именовались то скифами, то таврами, то тавроскифами, то гиперборейцами. Отечественный византинист М. В. Бибииков подчеркивает расширительный смысл используемых византийцами экзоэтнонимов и системность в их применении: «Византийская этнонимия тесно связана с географическими представлениями и “этническим портретом”. Наименования народов в византийских памятниках, не являясь этнонимами в узком и строгом смысле слова, включают в себя обширную область географо-культурно-бытовых характеристик в соответствии с этикетными требованиями социально-художественного фона авторского творчества»¹²³. Другой крупный российский византинист и востоковед Р. М. Шукуров отмечает: «...

¹²¹ Дигенис Акрит. С. 13.

¹²² Шукуров Р. М. Тюрки в византийском мире (1204–1461). С. 468.

¹²³ Бибииков М. В. Византийская этнонимия: архаизация как система // Античная балканистика. Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья : Лингвистика, история, археология. М., 1980. С. 72.

Для описания этнической карты средневекового мира мы во многом пользуемся ныне именно византийской этнической номенклатурой. Именно византийцы поименовали мир и наделили многие народы именами, которые те (а вместе с ними и современная наука) воспринимают сейчас как самоназвания»¹²⁴. Использование в византийской литературе от позднеантичной до палеологовской эпохи античной этнической терминологии (особенно наименований «скифы» и «персы») применительно к реалиям совершенно иных времен и народов не было механической данью античной традиции (так называемой «архаизацией»), а отражало вполне рациональный метод описания известного мира. Византийские историописатели прекрасно отдавали себе отчет, что печенеги и половцы, именуемые «скифами», совсем не те самые скифы, которых описывал когда-то Геродот. За применением «архаизирующей» терминологии стояло строгое следование античной методологии с ее двухуровневой родо-видовой классификацией, в рамках которой, например, под категорию «скифов» в разное время разные византийские авторы подводили вновь узнанные ромеями этнические общности: европейских гуннов, древних тюрков, хазар, болгар, венгров, печенегов, куманов (половцев), монголов, тюрков сельджукской эпохи, турок-османов и ряд других народов¹²⁵. «Привязка» этих названий разными авторами к более крупным разрядам могла варьироваться, но эта вариативность не выходила, как правило, за рамки следования строгой рациональной системе классификации. Народы, объединенные в категорию «скифов», согласно унаследованной византийцами античной теории климатов, характеризовались обитанием в северных и северо-восточных по отношению к ромейскому пространству областях ойкумены (главный признак), кочевым хозяйствованием, воинственным и необузданным нравом, особенностями военного дела, ведь, как и древние скифы, турки-сельджуки — мобильные конные лучники¹²⁶.

В середине XI в. у империи появился новый могущественный противник на восточном направлении — турки-сельджуки, группа

¹²⁴ Шукуров Р. М. Тюрки в византийском мире (1204–1461). С. 87.

¹²⁵ Там же. С. 72.

¹²⁶ См.: Там же. С. 79–87; Шукуров Р. М. Византийская классификация народов // Postnauka.ru : [сайт]. URL: <https://postnauka.ru/longreads/81303> (дата обращения: 12.01.2019).

исламизированных огузских племен. На северном направлении на Византию наступали кочевники-печенеги, на западном — норманны, которые в 1071 г. смогли овладеть Бари, центром последних византийских владений в Италии. С 1055 г. Сельджукиды заняли Багдад, положив конец вековому владычеству Буидов, и вскоре под их удары попала Малая Азия. Византия встретила эту волну экономически и политически ослабленной, раздираемой междоусобицами. В августе 1071 г. в битве при Манцикерте византийское войско под командованием Романа IV Диогена было наголову разбито сельджуками Алп-Арслана (1063–1072), а сам император попал в плен. Определенная внутренняя и внешняя стабилизация была достигнута в период правления Алексея I Комнина (1081–1118): при нем империя сумела нейтрализовать угрозу столице со стороны печенегов при помощи других тюркских кочевников — половцев на северном направлении, а на восточном — существенно ослабить Сельджукидов, используя силы крестоносцев в Малой Азии в своих интересах. Однако при Комнинах ойкуменическая модель внешней политики, предполагавшая возрождение империи универсального типа, уже объективно не соответствовала текущим социально-экономическим и международным реалиям и была обречена на провал¹²⁷.

Кочевничество в представлениях византийцев оставалось ярким диагностическим признаком варварского образа жизни, чертой «хищных» народов. В своей «Алексиаде» ученая дочь Алексея Анна Комнина (1083 — ок. 1053–1055) так писала о разгроме печенегов византийцами и половцами в апреле 1091 г.:

В тот день произошло нечто необычайное: погиб целый народ, вместе с женщинами и детьми, целый народ, численность которого составляла не десять тысяч человек, а выражалась в огромных цифрах. Это было 29 апреля в третий день недели. По этому поводу византийцы стали распевать насмешливую песенку: «Из-за одного дня не пришлось скифам увидеть мая»¹²⁸.

¹²⁷ Степаненко В. П. Византия в международных отношениях на Ближнем Востоке (1071–1176). Свердловск, 1988. С. 195.

¹²⁸ Цит. по: Анна Комнина. Алексиада / пер. с греч. Я. Н. Любарского. СПб., 1996. С. 237.

Далее Анна сообщала, что после битвы к императору обратился сановник Синесий:

...У каждого воина по 30 и более пленных скифов, а рядом с нами толпа куманов. Если усталые воины, как это должно быть, уснут, скифы освободят друг друга и, выхватив акинаки (ἀκινάκες), убьют своих стражей. Что тогда будет? Прикажи скорее убить пленных. <...> Император сурово взглянул на Синесия и сказал: «Скифы — те же люди; враги тоже достойны сострадания. Я не знаю, о чем ты думаешь, болтая это!»¹²⁹

Василевс прогнал от себя Синесия и приказал хорошо стеречь пленных, но в ту же ночь ромейские воины, «повинуясь Божественному гласу или по другой неизвестной мне [Анне] причине», устроили страшную резню пленников, почти все из которых были убиты¹³⁰. Несмотря на гнев императора, Синесий отделался кратковременным содержанием в оковах и, поскольку за него просили члены императорской семьи, не понес никакого реального наказания.

С XI до XV в. два главных Других для византийского мира — это латиняне¹³¹ и анатолийские тюрки (от сельджуков до турков-османов). «Полномочный представитель» мусульманского мира в византийском дискурсе от эпохи Комнинов до эпохи Палеологов — это анатолийский тюрк по преимуществу. Образы этих Других в византийской культуре дополняли друг друга. Одним из наиболее драматичных событий византийской истории стали штурм Константинополя участниками Четвертого крестового похода 12 апреля 1204 г. и последующее жесточайшее разграбление города. До 1261 г. Константинополь оставался столицей католической Латинской империи. С 1204 г. захваты ромейских территорий западноевропейскими феодалами и Венецианской республикой носили плано-

¹²⁹ Анна Комнина. Алексиада. С. 238.

¹³⁰ Там же.

¹³¹ О расколе 1054 г., его предпосылках и последствиях см.: Кузенков П. В. Раскол церкви: католичество и православие // Postnauka.ru : [сайт]. URL: <https://postnauka.ru/longreads/96369> (дата обращения: 12.03.2019).

мерный характер, их завоевания образовали целую сеть государств и колониальных владений на бывшем ромейском пространстве¹³². Эти процессы значительно усугубили уже существовавшее византийское восприятие латинян («франков») как алчных, агрессивных и надменных варваров. В том же 1204 г. на черноморском побережье Малой Азии образовалась при поддержке грузинской царицы Тамары Трапезундская империя (1204–1461) под властью ветви династии Комнинов¹³³ (Великие Комнины), которой будет суждено ненадолго пережить Византию. Императоры Трапезунда в отношениях с Востоком продолжали блюсти византийскую идею собственной богоизбранности и превосходства над варварами-иноверцами, хотя эта идейная установка часто шла вразрез с объективными международными реалиями: по-видимому, именно нежеланием признавать унижительную для Великих Комнинов ситуацию при Ильханах объясняется скупость фактического материала хроники официального трапезундского историописателя и крупного придворного сановника Михаила Панарета (ок. 1320/30–1390-е гг.) в той ее части, где речь шла о периоде монгольской гегемонии в Анатолии¹³⁴.

После отвоевания никейским императором Михаилом VIII Палеологом (1259/1261–1282) Константинополя в 1261 г. Византия возродилась, но оставалась небогатым второстепенным государством, для которого главной внешнеполитической задачей стало элементарное выживание. Именно этим была продиктована насущность вопроса о церковной унии с Римом. С 1260-х гг. началось активное колониальное проникновение на византийские территории непримиримой соперницы Венеции — Генуэзской республики. XIV в. характеризовался активным наступлением Османского государства на территории жестоко обескровленной в гражданских войнах Византии, и лишь разгром Тимуром войск османского султана Баязида I в 1402 г. при Анкаре на полвека отсрочил (но не предотвратил, да и не мог предотвратить) ги-

¹³² Карпов С. П. Латинская Романия. СПб., 2000. С. 9.

¹³³ См.: Карпов С. П. История Трапезундской империи. СПб., 2007 ; Шукуров Р. М. Великие Комнины и Восток (1204–1461). СПб., 2001.

¹³⁴ Шукуров Р. М. Великие Комнины и Восток (1204–1461). С. 333–334.

бель Византийской империи¹³⁵. В XV в. интеллектуальная среда Византии делилась на латинофилов, ортодоксов и туркофилов¹³⁶, противостоящие политические силы видели спасение государства в союзе либо с латинским Западом, либо с османами, а интеллектуалы примыкали к тому или иному политическому лагерю как идеологи или ярые поборники его установок¹³⁷.

Взятие Мехмедом II Константинополя и гибель последнего византийского василевса Константина XI (1449–1453) знаменовали конец византийской государственности. Византийские интеллектуалы продолжали творить, пытаясь осмыслить эти события, под властью разных государств — от Османской империи до Генуэзской республики. Остановимся кратко лишь на двух из описаний падения Константинополя. Хрестоматийна хлесткая фраза великого дуки Луки Нотары о выборе между тиарой и чалмой, приписываемая ему историком-латинофилом Михаилом Дукой (ок. 1400–1470), наиболее латинофильски настроенным из историков, писавших о падении Константинополя. Лука Нотара во время осады Константинополя, якобы услышав вполне пролатинские высказывания из уст горожан, «когда ромеи узрели многочисленное турецкое войско, осмелился сказать против латинян, а скорее — против Города: “Лучше видеть царствующей в Городе турецкую чалму, чем латинскую тиару”»¹³⁸.

¹³⁵ О его последствиях для Византии см.: *Matschke K.-P.* Die Schlacht bei Ankara und das Schicksal von Byzanz. Studien zur spatbyzantinischen Geschichte zwischen 1402 und 1422. Weimar, 1981.

¹³⁶ О некоторых особенностях восприятия турок-османов в Византии накануне падения Константинополя, термине «туркофильство» и его содержании см.: *Жигалова Н. Э.* Византийское туркофильство: течение или увлечение? // Вестн. Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского. 2017. № 4. С. 45–52.

¹³⁷ *Куц Т. В.* На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии. 2-е изд., доп. и испр. М.; Екатеринбург, 2017. С. 39.

¹³⁸ *Дука.* История // Византийские историки о падении Константинополя в 1453 году / под ред. Я. И. Любарского, Т. И. Соболев. СПб., 2006. С. 86. О взглядах Михаила Дуки и Георгия Сфрандзи на ислам см.: *Жигалова Н. Э.* Мусульмане в восприятии византийских историков Георгия Сфрандзи и Михаила Дуки // АДСВ. 2014. Вып. 42. Памяти Ханса-Файта Байера. С. 255–263. О Лаонике Халкокондиле и его представлениях об османах см.: *Жигалова Н. Э.* Обозначения османов в византийских исторических сочинениях Дуки и Лаоника Халкокондила // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 2, Гуманитарные науки. 2018. Т. 20, № 2 (175). С. 84–96.

В Мехмеде II Дука видел, во-первых, грозного врага христианской веры, во-вторых, тирана, «кровожадного зверя» и распутного варвара (Лука Нотара, по свидетельству Дуки, отказавшись отдать своего юного сына на утеху султану, был казнен вместе с сыновьями¹³⁹), а в его воинстве — свирепых убийц и разрушителей истинной культуры. Ислам воспринимался Дукой как страшная угроза христианству, само имя Мехмеда наводило историка на стереотипные эсхатологические ассоциации:

А тиран потребовал одного из своих мерзостных священников: позванный взойшел на амвон и произнес свою мерзостную молитву. И сын беззакония, предтеча Антихриста, взобравшись на святой алтарь, сотворил молитву¹⁴⁰.

Дука писал об османах, награбивших вдоволь в захваченной столице:

Среди варваров можно было видеть одного — одетого в первосвященнический саккос; другого — перепоясанного золотой епитрахилью, тянущего за собой собак на привязи, иных, облаченных вместо толстых плащей в златотканые плащаницы. Другие пировали: ели из стоявших перед ними дисковос различные плоды и пили неразбавленное вино из священных потиров. Все же книги, сверх всякого числа, погрузили на повозки, и они рассеялись всюду на Востоке и на Западе. За одну номисму продавалось десять книг...¹⁴¹

Иной позиции в отношении султана-завоевателя придерживался историописатель Критовул (ум. 1470), наместник острова Имврос. Подробно говоря о злодеяниях, чинимых османами в захваченном городе, он в то же время восхвалял султана, прямо называл Мехмеда «василевсом», приписывал ему раскаяние за беспощадное разграбление и разрушение города своим войском:

¹³⁹ Дука. История. С. 106–107.

¹⁴⁰ Там же. С. 104.

¹⁴¹ Там же. С. 107–108.

...Из глаз у него покатились слезы, и, громко и печально вздохнув, царь произнес: «Какой Город мы отдали на разграбление и опустошение!» Так страдал он душой¹⁴².

По контрасту с Критовулом Дука утверждал, что Мехмед сожалел лишь о том, что после отдачи Константинополя на разграбление его войску ему лично досталось меньше сокровищ и пленников, чем могло бы¹⁴³. Критовул, во-первых, видел в завоевании Константинополя трагическое стечение обстоятельств, а, во-вторых, фактически описывал Мехмеда как очередного легитимного византийского императора, наследника византийской универсалистской монархии.

В целом, византийские образы Востока как Другого, вернее — многочисленных Других, отражали преемственность с античной традицией, и в то же время восприятие восточных народов при весьма гибком и рациональном подходе ромейской культуры к войне и дипломатии в Византии претерпело значительную эволюцию. Представления византийских авторов о мусульманах оказали значительное влияние на формирование образов ислама на латинском Западе. Византийские образы Востока до самого конца существования империи ромеев несли на себе печать имперского универсализма в христианском облачении, при этом многие элементы разных восточных культур были представлены на различных уровнях византийского социума во всей его исторической динамике: от политической культуры до одежды.

Вопросы к обсуждению

1. Какие основные характеристики «варвара» в византийском дискурсе можно выделить на разных этапах его развития? Были ли «варварами», с точки зрения византийских авторов, персы-зороастрийцы из Сасанидской империи? Арабы при «праведных» халифах, Умаййадах и Аббасидах?
2. Почему Феофилакт Симокатта называл Китай Ταυῶδοτ?

¹⁴² Критовул. Историческое сочинение // Византийские историки о падении Константинополя в 1453 году. С. 71.

¹⁴³ Дука. История. С. 104.

3. В каких византийских источниках сохранились сведения об Аксумском царстве? В чем специфика образа Эфиопии в «Откровении» Псевдо-Методия?

4. Что думали византийские авторы о монотеизме ислама? Считали ли они, что Аллах мусульман тождественен христианскому Богу?

5. Какими изображены мусульмане в эпосе «Дигенис Акрит»?

6. Можно ли говорить о существовании идейного течения «туркофилов» в византийском обществе накануне османского завоевания?

Рекомендуемая литература

Анна Комнина. Алексиада / Анна Комнина ; пер. с греч. и предисл. Я. Н. Любарского. — Санкт-Петербург : Алетей, 1996. — 703 с. — ISBN 5-89329-006-X.

Бородин О. Р. История географической мысли в Византии / О. Р. Бородин, С. Н. Гукова ; сост. О. Р. Бородин. — Санкт-Петербург : Алетей, 2000. — 178 с. — ISBN 5-89329-317-7.

Васильев А. А. История Византийской империи : время до крестовых походов (до 1081 г.) / А. А. Васильев ; вступ. ст., прим., науч. ред., пер. с англ. яз. и именной указ. А. Г. Грушевого. — Санкт-Петербург : Алетей, 2014. — 490 с. — ISBN 978-5-90670-528-0.

Васильев А. А. История Византийской империи : от начала крестовых походов до падения Константинополя / А. А. Васильев ; вступ. ст., прим., науч. ред. пер. с англ. яз. и именной указ. А. Г. Грушевого. — Санкт-Петербург : Алетей, 2013. — 581 с. — ISBN 978-5-91419-823-4.

Византийские историки о падении Константинополя в 1453 году / под ред. Я. Н. Любарского, Т. И. Соболев. — Санкт-Петербург : Алетей, 2006. — 186 с. — ISBN 5-89329-766-0.

Георгий Акрополит. История / Георгий Акрополит ; пер., вступ. ст., коммент. и прил. П. И. Жаворонкова ; отв. ред. Г. Г. Литаврин. — Санкт-Петербург : Алетей, 2005. — 415 с. — ISBN 5-89329-754-7.

Дигенис Акрит : Византийская эпическая поэма / пер., ст. и коммент. А. Я. Сыркина. — Москва : Изд-во Акад. наук СССР, 1960. — 218 с.

Жигалова Н. Э. Мусульмане в восприятии византийских историков Георгия Сфрандзи и Михаила Дуки / Н. Э. Жигалова // АДСВ. — 2014. — Вып. 42 : памяти Ханса-Файта Байера. — С. 255–263.

Иванов С. А. Византийское миссионерство : Можно ли сделать из «варвара» христианина? / С. А. Иванов ; Российская академия наук, Институт славяноведения. — Москва : Языки славян. культуры, 2003. — 375 с. — ISBN 5-94457-114-4.

Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.) / А. П. Каждан. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2006. — 280 с. — ISBN 5-89329-040-2.

Каждан А. П. История византийской литературы (850–1000 гг.) : эпоха византийского энциклопедизма / А. П. Каждан ; под ред. Я. Н. Любарского, Е. И. Ванеевой, Д. А. Черноглазова. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2012. — 375 с. — ISBN 978-5-91419-483-0.

Кекавмен. Советы и рассказы: поучение византийского полководца XI века / Кекавмен ; подг. текста, введ., пер. с греч., коммент. Г. Г. Литаврина. — 2-е изд., перераб., доп. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2003. — 711 с. — ISBN 5-89329-568-4.

Коробейников Д. А. «Византийское содружество наций» в восточных источниках (по материалам дипломатической переписки между Византией и Мамлюкским султанатом в XIV в.) / Д. А. Коробейников // ВВ. — 2009. — Т. 68 (93). — С. 75–90.

Куш Т. В. На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии / Татьяна Куш. — 2-е изд., доп. и испр. — Москва ; Екатеринбург : Кабинет. ученый, 2017. — 408 с. — ISBN 978-5-7584-0141-5.

Литаврин Г. Г. Как жили византийцы / Г. Г. Литаврин. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1997. — 254 с. — ISBN 5-89329-031-3.

Медведев И. П. Византийский гуманизм, XIV–XV вв. / И. П. Медведев. — 2-е изд. с изм. и доп. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1997. — 340 с. — ISBN 5-89329-027-5.

Мохов А. С. «Пусть другие рассказывают о выгоде и роскоши, что приносит война» : византийская полемологическая традиция X — XI веков / А. С. Мохов, К. Р. Капсалыкова. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2019. — 300 с. — ISBN 978-5-7996-2583-2.

Острогорский Г. А. История Византийского государства / Георгий Острогорский ; пер. с нем. М. В. Грацианский. — Москва : Сиб. благовонница, 2011. — 895 с. — ISBN 978-5-91362-458-1.

Пашкин Н. Г. Византия в европейской политике первой половины XV в. (1402–1438) : / Н. Г. Пашкин ; Федеральное агентство по образованию,

Уральский государственный университет имени А. М. Горького. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2007. — 236 с. — ISBN 5-7996-0265-X.

Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию : Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв. / Н. В. Пигулевская ; Академия наук СССР, Институт востоковедения. — Москва ; Ленинград : Изд-во Акад. наук СССР, 1951. — 412 с.

Поляковская М. А. Византия : быт и нравы / М. А. Поляковская, А. А. Чекалова. — Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1989. — 293 с. — ISBN 5-7525-0015-X.

Прокопий Кесарийский. Война с персами; Война с вандалами; Тайная история / Прокопий Кесарийский ; пер., ст., коммент. А. А. Чекаловой. — М. : Научка, 1993. — 570 с. — ISBN 5-02-009494-3.

Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 г. / Стивен Рансимен ; пер. с англ. Л. Б. Петрушевой. — Москва : Изд-во Сретен. монастыря, 2008. — 410 с. — ISBN 978-5-7533-0194-9.

Степаненко В. П. Византия в международных отношениях на Ближнем Востоке (1071–1176) / В. П. Степаненко. — Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1988. — 218 с.

Сюзюмов М. Я. Византийские этюды / М. Я. Сюзюмов. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. — 396 с. — ISBN 5-7996-0137-8.

Феофилакт Симокатта. История / Феофилакт Симокатта ; вступ. ст. Н. В. Пигулевской ; пер. С. П. Кондратьева ; прим. К. А. Осиповой ; отв. ред. Н. В. Пигулевская. — Москва : Изд-во Акад. наук СССР, 1957. — 224 с.

Шукуров Р. М. Тюрки в византийском мире (1204–1461) / Р. М. Шукуров. — Москва : Изд-во Моск. ун-та, 2017. — 631 с. — ISBN 978-5-19-011131-6.

Kaldellis A. A New Herodotus : Laonikos Chalkokondyles on the Ottoman Empire, the Fall of Byzantium, and the Emergence of the West / Anthony Kaldellis. — Washington, DC : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2014. — XIII, 310 p. — ISBN 978-0-88402-401-9.

Глава 4

ОБРАЗЫ ИСЛАМА И МУСУЛЬМАН В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ ДО НАЧАЛА XVI в.

Восприятие в Западной Европе новой религии на Ближнем Востоке и арабских завоеваний в западноевропейских источниках VII–VIII вв., во-первых, характеризовалось скудостью имевшейся у их авторов информации, во-вторых, определялось малым интересом к другим регионам мира. Положение экономически отсталой Западной Европы в это время было глубоко периферийным по отношению к основным цивилизационным центрам.

Однако первые сведения о мусульманах появились на Западе достаточно рано, фактически синхронно времени завоеваний при праведных халифах. «Хроники Фредегара» (середина VII в.), ключевой источник по истории Франкского государства эпохи Меровингов с конца VI по середину VII в., содержали рассказ о вторжении агарян в империю при Ираклии. Рассказ хроник о делах на Ближнем Востоке также красноречиво свидетельствовал о высоком престиже Византии у франкской верхушки. Доблестный воин и победитель персов (Хосров II, кстати, в «Хрониках Фредегара» тоже именовался императором¹), красавец и блестяще образованный правитель, Ираклий узнал об угрозе его империи со стороны «обрезанного народа»:

Поскольку он был сведущ в науках, он сделался астрологом. Посредством этого [учения] он узнал, что по божественному указанию империя будет опустошена обрезанными народами, и отправил к королю

¹ Хроники Фредегара / пер. с лат., коммент., вступ. ст. Г. А. Шмидта. СПб., 2015. С. 221.

франков Дагоберту² посольство, требуя, чтобы он приказал крестить в католическую веру всех евреев своего королевства. Что Дагоберт тут же исполнил. Ираклий распорядился сделать то же самое во всех провинциях империи. Но не знал он, откуда империи грозит эта напасть.

Агаряне, зовущиеся также сарацинами, как свидетельствует книга Орозия, обрезанный народ, который уже в древности жил на отрогах Кавказских гор на Каспийском море, в стране, которая называется Эрколия, чрезвычайно размножились и наконец, взяв оружие, вторглись в провинции императора Ираклия, чтобы разорить их. Ираклий отправил против них войско, чтобы противостоять им. И когда они начали сражаться, сарацины одержали верх над [его] войском и побили его мечами. Говорят, что в этом сражении было 150 тысяч солдат, их оружие и доспехи сарацины предложили через послов Ираклию выкупить. Ираклий, желая отомстить сарацинам, не захотел принимать ничего из этого³.

Далее хронист повествовал о походе Ираклия во главе нового огромного воинства к Каспийским воротам, построенным из меди Александром Македонским, чтобы преградить путь «потокам свирепых народов, которые обитали за вершинами Кавказских гор»⁴. Ираклий открыл ворота, оттуда вышли 150 тыс. воинов, их император нанял за золото, чтобы они сражались с сарацинами. Войско Ираклия и войско сарацин (почти 200 тыс. чел. под началом двух предводителей) расположились лагерями друг напротив друга, но ночью «войско Ираклия было поражено мечом Бога», погибло 52 тыс. византийских воинов, а оставшиеся солдаты, видя в случившемся Божье рассуждение, отступили в свои земли, после чего сарацины продолжили опустошать имперские территории⁵.

Когда они уже приближались к Иерусалиму, Ираклий, видя, что не может противостоять их жестокости, был охвачен горькой печалью,

² Дагоберт I (629–638/639), последний франкский король из рода Меровингов, обладавший реальной властью.

³ Хроники Фредегара. С. 222.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

несчастный, он впал в евтихианскую ересь, оставив культ Христа, женился на дочери своей сестры. Охваченный горячкой, он кончил жизнь ужасно⁶.

Это краткое свидетельство сообщало сведения легендарного характера и пестрило ошибками. Эсхатологический в основе нарратив полностью подчинил себе или переиначил реальные географические сведения. Пространственный горизонт автора останавливается на Кавказе как окраине мира. Хронисты явно перепутали монофизитство («евтихианскую ересь») и монофелитство (учение о единой энергии, образе действия во Христе), которое Ираклий действительно старался насаждать. Ссылка на авторитетнейшего и в раннее, и в высшее Средневековье Орозия, автора «Семи книг истории против язычников» (нач. V в.), здесь выдает ошибку автора хроники: ни о чем подобном Орозий не писал. Возможно, под освобождением запертых Александром народов имелся в виду союз ромеев с хазарами против арабов⁷. Ираклий женился на своей племяннице Мартине, ставшей крайне амбициозной и столь же непопулярной императрицей, значительно раньше описываемых событий — через год после смерти в 612 г. первой жены Евдокии⁸. В «Хрониках Фредегара» сарацины — это племя, а не вероисповедание. Никаких сведений о религии агарян в «Хрониках Фредегара» не приводилось, никто из сарацин не назван по имени: они были для хронистов близки к народам-монстрам окраин ойкумены, приводившим в трепет христианский мир.

Представление о сарацинах на Западе с самого начала было помещено в эсхатологический контекст. «Откровение» Псевдо-Методия Патарского было переведено с греческого на латинский очень быстро: старейшая рукопись его латинского текста была создана за некоторое время до 727 г., языковые особенности этого перевода свидетельствуют, что он был выполнен на вульгарную латынь, характерную именно для мерovingской Галлии⁹.

⁶ Хроники Фредегара. С. 222.

⁷ См. комментарии Г. А. Шмидта к изданию: Хроники Фредегара. С. 379–381.

⁸ Острогорский Г. А. Указ. соч. С. 162–163.

⁹ Apocalypse of Pseudo-Methodius : An Alexandrian World Chronicle / ed. and transl. by B. Garstad. Cambridge, 2012. P. IX.

Тем временем, в начале VIII в. завершилось длительное арабское покорение Магриба, где арабам несколько десятилетий противостояли воинственные и многочисленные берберские племена, которые, однако, действовали разрозненно, и отдельные укрепленные города. После успешной разведки боем (710 г.) в 711 г. арабо-берберские войска под командованием Тарика ибн Зийяда (от имени этого полководца-бербера получил название Гибралтар — букв. «Гора Тарика» — Джабал, или Гебел Тарик) высадились на Пиренейском полуострове. Вестготское королевство в Испании было ослаблено междоусобицей, летом 711 г. мусульмане одержали победу над намного более многочисленным войском короля Родерика, который, по-видимому, погиб при отступлении¹⁰. Всего за несколько лет основные города полуострова оказались в руках завоевателей. Лишь в 718 г. (?) христианские отряды под началом Пелайо (Пелагия) сумели нанести поражение арабским войскам при Ковадонге на северо-западе Испании. Пелайо стал основателем христианского королевства Астурии. Эти события принято считать трудным началом многовековой *Реконкисты* (*Reconquista* — букв. «отвоевание»), христианского сопротивления арабскому владычеству на полуострове и отвоевания у арабов бывших христианских территорий. Захваченные мусульманами территории получили название *ал-Андалус* (от названия германского народа вандалов). Одновременно мусульманское завоевание большей части Пиренейского полуострова привело к возникновению новых этнокультурных явлений, в частности, специфической культуры *мосарабов* (от *мустарибун* — «арабизированные») — арабизированных христиан, пользовавшихся при мусульманских правителях определенным самоуправлением. К другим «людям Писания» — иудеям — мусульмане относились куда более терпимо, нежели вестготы.

Само мусульманское население ал-Андалус тоже отличалось большой этнокультурной неоднородностью: это арабы первой волны (*баладийун*, «старожилы»), арабы из Сирии (*шамийун*), кочевые берберы, оседлые берберы, испанские мусульмане *мувалладун* («урожденные мусульмане»), потомки обращенных. Новообращенных

¹⁰ *Большаков О. Г.* История Халифата : в 4 т. М., 2010. Т. 4. С. 97.

из христиан достаточно быстро стало столь же много, сколь и берберов. Основными мотивами перехода в ислам были как экономические (освобождение от подушного налога на немусульман — *джизий*), так и культурные факторы, ислам связывался с более притягательной и высокой культурой¹¹. Иберийский полуостров надолго стал ключевой зоной межконфессиональных контактов трех авраамических религий. Ал-Андалус при Халифате административно подчинялся наместнику Ифрикии (Туниса). После свержения Умаййадов в Халифате (750) и утверждения династии Аббасидов (750–1258) династия Умаййадов была большей частью физически истреблена, но один из ее уцелевших представителей Абд ар-Рахман I (756–788) в 756 г. сумел захватить власть в Кордове и положить начало независимому Кордовскому эмирату (с 929 г. — Кордовский халифат) под властью испанских Умаййадов. Ал-Андалус быстро стал одним из крупнейших центров интеллектуальной жизни мусульманского мира. Аббасидский чиновник, географ и историк второй половины IX в. ал-Йа'куби писал об ал-Андалусе как о процветающем крае. Из области Куртуба (Кордова), по его свидетельству, «идут шесть дней непрерывно тянущимися деревнями, возделанными полями, лугами, долинами, [мимо] рек, источников и пашен»¹². Он же сообщал о политической и религиозной неоднородности полуострова, среди «неверных» он упоминал ал-баскунс (басков). Также в его описании упоминались мусульманские племена, держащиеся независимо от умаййадского центра:

Из Туртуши (Тортоса) идущий к западу попадает в область Балансийа (Валенсия), обширную, великолепную; в ней живут племена берберов, не подчиняющиеся Бану умаййа¹³.

Держава испанских Умаййадов просуществовала до 1031 г., распавшись в итоге на ряд соперничающих друг с другом мусульманских государств — так называемых *тайф*.

¹¹ Уотт У. М., Какия П. Мусульманская Испания. М., 1976. С. 41.

¹² Ал-Йа'куби. Книга стран (Китаб ал-булдан) / вступ. ст., пер., коммент. и указ. Л. А. Семенов. М., 2011. С. 103.

¹³ Там же. С. 104.

Вторжения арабов из Испании в Септиманию превратили южную часть современной Франции в театр военных действий. Определенные сведения о завоеваниях сарацин в Западной Европе оставил один из образованнейших людей Запада своего времени Беда Достопочтенный (672/673–735), англосаксонский богослов и историописатель, трудившийся в монастыре Ярроу в северном королевстве Нортумбрия. В своем главном историческом сочинении, «Церковной истории народа англов» (731), ученый монах сообщал:

В год от воплощения Господа 729-й вокруг солнца появились две кометы, наводя на всех великий ужас. Одна из них предшествовала солнцу, когда оно вставало на востоке, а другая следовала за ним, когда оно садилось на западе; казалось, они предвещают ужасные бедствия как востоку, так и западу. Одна комета появлялась днем, а другая ночью, что означало, что беды ожидают человечество днем и ночью. <...> В это время ужасная сарацинская напасть (*gravissima Saracenorum lues*) принесла жестокое опустошение в Галлию, но немного спустя они в той же провинции были сполна наказаны за свою нечестивость¹⁴.

Возможно, под наказанием Беда имел в виду разгром арабского войска наместника ал-Андалуса Абд ар-Рахмана ал-Гафики франками майордома Карла Мартелла в битве при Пуатье (732/733). Сам Абд ар-Рахман был убит в сражении. Битва при Пуатье случилась уже после завершения «Церковной истории народа англов». Если Беда имел в виду именно ее, автор внес это дополнительное указание на поражение сарацин в ранее законченный труд. Сарацины вновь оказались знамением приближения последних времен.

Анонимный продолжатель «Истории» Исидора Севильского и автор «Испанского продолжения» («*Continuatio Hispanica*») в середине VIII в. именовал победителей при Пуатье «европейцами» («*Europenses*»)¹⁵. В этом произведении уже наметилась тенденция отождествления Европы и христианского мира. Мифологизация

¹⁴ Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов / пер. В. В. Эрлихмана. СПб., 2001. С. 117.

¹⁵ Кардини Ф. Европа и ислам: история непонимания. СПб., 2007. С. 12.

данного события достигла пика в Новое время. Эдуард Гиббон (1737–1794), крупнейший английский историк эпохи Просвещения, дал ее последствиям и лично Карлу Мартеллу хрестоматийную оценку вполне в духе просвещенческого ориентализма: «Возможно, в университете Оксфорда учили бы ныне толкованию Корана, а его кафедры, вероятно, доказывали бы обрезанному народу святость и истинность откровения Магомета. От таких бедствий христианский мир был избавлен гением и судьбою одного человека»¹⁶. Эта точка зрения значительно преувеличивала роль сражения при Пуатье. Поход Абд ар-Рахмана ал-Гафики в тыл Франкского государства был фактически грабительским набегом, в ходе которого арабы не предпринимали никаких действий по закреплению на захваченных землях¹⁷. Экспансионистские пределы Халифата Умаййядов, простиравшегося от Пиренейского полуострова на западе до долины Инда на востоке, к этому времени были достигнуты. Ныне фраза «историческое сражение при Пуатье», как отмечает Ф. Кардини, «сохранилась лишь как стереотип в средствах массовой информации»¹⁸.

Еще один мифологизированный сюжет из истории контактов франков и Халифата — это дипломатические отношения Карла Великого (768–814, император с 800 г.), внука Карла Мартелла, и аббасидского халифа Харуна ар-Рашида (786–809). Аббасиды перенесли столицу в месопотамский Багдад (*Мадина́т ас-Салам*, «Город мира»), основанный в 762 г., и в культурном отношении ориентировались на иранские регионы своей империи, а не на бывшие византийские территории, как их предшественники Умаййяды. Арабские источники полностью молчат о связях Аббасидов с далекой империей Каролингов, однако в ряде западных источников, в первую очередь в каролингских «*Annales regni Francorum*» («Анналах королевства франков»), упомянуты отправлявшиеся Карлом и халифом друг другу посольства. В «*Annales regni Francorum*» также фигурировал живой дипломатический подарок Харун ар-Рашида (его титул

¹⁶ *Gibbon E. History of the Decline and Fall of the Roman Empire* : 8 vols. Oxford, 1827. Vol. 7. P. 17–18.

¹⁷ *Большаков О. Г. История Халифата*. Т. 4. С. 182.

¹⁸ *Кардини Ф. Указ. соч.* С. 13–14.

здесь обозначен как «король персов» — *Rex Persarum*) Карлу, с которым посланный тем ранее еврей Исаак вернулся ко двору в Аахен в 802 г., — слон по кличке Абу-л-Аббас (*Abul Abaz*)¹⁹. Недолго диковинный зверь украшал собой двор Карла и удивлял франков, не видевших ничего подобного: пока император в 810 г. собирал войска на Рейне для похода на датского конунга Гудфреда, слон, «которого ему прислал ранее король сарацин Аарон» (в этой записи халифу приписывался другой воображаемый титул — *Rex Sarra-senogum*), простудился и умер²⁰. Биограф Карла Великого Эйнхард (ок. 770–840) в «Жизни Карла Великого», составленной по образцу «Жизни двенадцати цезарей» древнеримского историка Светония, приписывал связям между Карлом и Харуном особое значение. Эйнхард отмечал:

С королем Аароном Персидским, который, за исключением Индии, владел всем востоком, Карл имел в дружбе такое согласие, что тот предпочитал его благосклонность дружбе всех королей и правителей, какие только есть в целом круге земном. <...> Присоединив к возвращающимся послам своих, он направил Карлу замечательные дары вместе с одеяниями, пряностями и другими богатствами восточных земель. А ведь несколькими годами ранее Аарон послал единственного имевшегося у него слона, ибо Карл попросил об этом²¹.

Эйнхард также утверждал, что Харун передал Карлу власть над Гробом Господним²². Факт пребывания слона при дворе Карла Великого сомнению не подлежит²³. Ситуация с самими дипломатическими миссиями сложнее. Сомнения в их реальности появились уже

¹⁹ *Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*. MGH, SS. rer. Germ. Bd. 6. Hannover, 1895. P. 117.

²⁰ *Annales regni Francorum*. P. 131.

²¹ Эйнхард. Жизнь Карла Великого / вступ. ст., пер., прим., указ. М. С. Петров. М., 2005. С. 87.

²² Там же.

²³ См.: Бартольд В. В. Сочинения : в 9 т. М., 1966. Т. 6. Работы по истории ислама и арабского халифата. С. 342–364, 432–461. Противоположную точку зрения на историчность посольских сношений между Каролингами и Аббасидами см.: Васильев А. А. Карл Великий и Харун ар-Рашид // ВВ. Т. 20. Вып. 1. С. 63–116.

в первой половине XIX в. Классик отечественного востоковедения В. В. Бартольд подверг детальному разбору сведения о посольствах между Карлом и Харуном ар-Рашидом и пришел к выводам об их недостоверности²⁴.

Основные аргументы против историчности рассказов о послахах халифа к Карлу Великому лежат в плоскости дипломатической практики той эпохи, политических реалий Средиземноморья и уровня осведомленности Аббасидов о Европе. Фантастичным представляется известие о передаче власти (*potestas*) над Гробом Господним от халифа франкскому императору. За посольства вполне могли быть приняты обычные купеческие экспедиции. «Купцам и путешественникам было выгодно выдавать себя за официальных представителей своего государства; местному владельцу не могло не быть приятно, что в отдаленной стране знают о его могуществе и славе и спешат выразить ему свое уважение», — констатировал В. В. Бартольд²⁵. Сам Исаак, по его мнению, во время путешествий вполне мог служить комиссионером и Карлу, и халифу, закупать в государствах Индии слонов для последнего и получить от халифа дозволение взять одно животное для своего государя²⁶.

Мусульманские авторы аббасидского времени о существовании Карла Великого, по-видимому, не знали вовсе (первое упоминание о нем в мусульманском мире встречается только у Рашид ад-Дина в начале XIV в.), а их знания о Западной Европе при всей их осведомленности о других частях ойкумены крайне скудны и искажены, даже если речь шла об Италии: краткие сведения о Риме в их трудах сопровождалось, в частности, фантастическими преувеличениями размеров христианских святынь и варьирующимися указаниями, что «городом правит царь, называемый папой»²⁷. Лишь у географа Йакута ал-Хамави (1179–1229), который был обращенным в ислам византийцем, указано, что папа «занимает у франков положение имама»²⁸.

²⁴ Бартольд В. В. Указ. соч. С. 349.

²⁵ Там же. С. 433.

²⁶ Там же. С. 445.

²⁷ Там же. С. 363.

²⁸ Там же.

Исследователи, целиком принимающие как должное историчность известий о каролингско-аббасидских посольствах, обычно акцентируют внимание на общности противников для Карла Великого и Харун ар-Рашида — эмирата Умаййадов и Византийской империи²⁹. В то же время торговые и паломнические связи между владениями Каролингов и владениями Аббасидов, несомненно, поддерживались, причем торговля велась преимущественно еврейскими купцами, ввозившими в земли Халифата из Европы, согласно арабским источникам, евнухов, рабов и рабынь, парчу, мех бобров и горностаев, а также мечи³⁰. Существующие торговые и паломнические контакты делали возможным возникновение и поддержание тех стереотипов о мире сарацин, которые вкратце изложил Эйнхард в рассказе о посольстве. Этот мир виделся каролингскому интеллектуалу необычайно богатым, ярким и пышным, несравнимо более красочным, чем окружающие европейские его реалии, источником роскошных тканей, пряностей и удивительных животных. Положительный образ Харуна ар-Рашида отмечен не только богатством, но и великой щедростью: другу-государю с иного конца ойкумены «король Аарон» слал не только сокровища, но и единственного своего слона. Восток как часть света для Эйнхарда состоял, по сути, из двух сегментов — этого владения «персов» и Индии (условной), которая в них не входила. Естественно, Восток был особенно значим еще и тем, что там располагалась Святая земля.

Если в Северной Европе первые упоминания о Мухаммаде относятся только к XI в., то в Испании IX столетия, причем в Испании умаййадской, переживала расцвет христианская эсхатологическая литература, одним из центральных пунктов которой была трактовка Мухаммада как inferнального персонажа, предвещающего конец света. Решающее влияние на нее оказали уже сформировавшиеся традиции антимусульманского нарратива арабоязычных христиан и Византии, в частности, представление о поверхностном знакомстве Мухаммада с некоторыми положениями Библии через арианского монаха Бахиру. Образ Мухаммада в трудах Евлогия Кордовского (архиепископа Толедского, ум. 859) и Петра Альвара

²⁹ Кардини Ф. Указ. соч. С. 25–28.

³⁰ Бартольд В. В. Указ. соч. С. 346.

был вполне однозначен: это Антихрист и предвестье последних времен. В «Оправдании мучеников» Евлогий излагал уничижительную версию биографии Мухаммада, в основу которой вновь легли идеологемы полемических трудов восточных христиан: недалекий и слабый духом человек, обученный еретиком, женился на богатой вдове, затем по наущению еретика объявил себя пророком, а жизнь свою кончил, будучи съеден собаками в состоянии опьянения³¹.

За 850-е гг. в столичной Кордове примерно 50 мужчин и женщин демонстративно нарушили запрет на проповедь немусульманских учений. Участники этого движения «кордовских мучеников» открыто оскорбляли ислам и Пророка (перед *кади*, во время пятничной молитвы, на базарных площадях), за что, как и рассчитывали, приняли мученическую смерть, причем своих гонителей они прямо отождествляли с языческими мучителями древних христиан, называя арабских чиновников «ликторами» и «консулами» на римский лад³². По-видимому, эсхатологическая направленность движения определяла мотивацию его участников: они искренне ждали конца света и всеми силами старались его приблизить, ведь настать он должен был тогда, когда Евангелие будет возведено всем народам³³.

Примечательно, что в движении принимали участие, помимо клириков, знатные и образованные христиане. Культурная программа движения имела выраженный антивосточный характер: модной арабской поэзии его последователи противопоставляли римскую³⁴. В этом движении, таким образом, был заложен протест против культурной арабизации христианской верхушки. Сам Евлогий в 859 г. предстал перед судом за укрытие девушки-криптохристианки из мусульманской семьи и превратил судебный процесс в платформу для публичной проповеди христианства и критики ислама. Власти пытались уговорить Евлогия отречься от этих слов,

³¹ Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С. 124.

³² Дэниел Н. Ислам в христианской мысли на Западе: от начала до 1914 года // Христиане и мусульмане: проблемы диалога / сост., вступ. ст. и коммент. А. В. Журавского. М., 2000. С. 270 ; Кардини Ф. Указ. соч. С. 51.

³³ Кардини Ф. Указ. соч. С. 51.

³⁴ Дэниел Н. Указ. соч. С. 270.

но тот предпочел казнь, пополнив ряды кордовских мучеников³⁵. Широкой поддержки церкви за пределами мусульманской Испании это движение кордовских клириков не получило, столкнулось с оппозицией в христианской общине, а Умаййадам дало повод усилить давление на подвластных им христиан.

Для средневекового христианина сакральным сердцем и центром мира был Иерусалим. Идея Иерусалима как омфала, пупа земли (Пс. 73 : 12; Иез. 5 : 5), воплощала единение пространства и времени, времени и вечности. Именно Иерусалим стал впоследствии центральной точкой средневековых карт мира типа «Т и О» (круг, в который вписана буква Т, верхняя часть над перекалиной представляла Азию, две нижние — Европу и Африку), на нем сходились Азия, Европа и Африка³⁶. Паломничество в Святую землю и было в известном роде путешествием во времени, вернее — от времени к вечности, движением путника, охваченного «любовной жадой видеть [святые места]» (*cupido visendi*). Арабское завоевание не прервало христианское паломничество из Западной Европы. Все же между VII и X вв. мореходное сообщение между Востоком и аграризированным Западом стало достаточно редким и проблематичным³⁷. Однако с рубежа X–XI вв. паломничество на Восток становится все более интенсивным и более разнообразным по социальному составу, к этому времени его манера и колорит все более регламентируются. Паломническая среда фактически оказывалась слепком европейского общества, в ней были и *oratores*, и *bellatores*, и *laboratores*. «Классические» крестоносцы-воины XI–XIII вв. не открывали новых маршрутов.

В том, что современная наука именует крестовыми походами, их современники видели главным образом наиболее полное и последовательное воплощение идеи паломничества. Выдающийся отечественный медиевист О. А. Добиаш-Рождественская констатировала

³⁵ См.: Рыбина М. В. Евлогий Кордовский: священнослужитель, интеллектуал и мученик // Испанский альманах. М., 2008. Вып. 1. С. 110–128

³⁶ Райс Дж. К. Географические представления в эпоху крестовых походов : Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе. М., 1988. С. 68 ; Kline N. R. Maps of Medieval Thought. The Hereford Paradigm. Woodbridge, 2003. P. 195.

³⁷ Cardini F. In Terrasanta : Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna. Bologna, 2017. P. 51.

в 1918 г.: «Но больше всего и прежде всего в том, что в них было своеобразного, что делало их явлением всенародным, крестовые походы являются огромных размеров паломничеством, расширившим русло тех потоков, которые задолго до XI века катились на Восток»³⁸. Наименование «крестовый поход» в привычном современному читателю виде и значении появилось лишь во второй половине XVII в., его ввел в оборот придворный историк Людовика XIV Луи Мембур, опубликовавший «Историю крестовых походов»³⁹ (1676). Источники Первого крестового похода упоминали «крестоносцев» (*cruce signati*), однако их авторы предпочитали более обтекаемый термин «паломники» (*peregrini*). Для самих экспедиций использовались термины «военная экспедиция» (*iter*), «Иерусалимский путь» (*via Hierosolymana*), «паломничество» (*peregrinatio*), «переход» (*passagium*), наконец, с середины XIII в. появились выражения *crux transmarina* («крест заморский») и *crux cismarina* («крест по эту сторону моря»), с их помощью различались, соответственно, походы против мусульман и язычников и карательные экспедиции против еретиков в самой Европе (альбигойцев в XIII в. и гуситов — в XV в.)⁴⁰.

Вехой в истории крестоносного движения, делящей его на «классическое» (традиционно — 1096–1270, с Первого по Восьмой крестовые походы) и «позднее» (до примерно середины XVI в., в их числе — реализованные и нереализованные походы против Османского государства), был 1291 г., когда египетские мамлюки-бахриты отвоевали у крестоносцев их последний центр на землях Иерусалимского королевства — Акру⁴¹. Сама идея крестового похода была жива еще во второй половине XVII в., можно вспомнить знаменитый «Consilium Aegyptiacum» Лейбница (1672), вполне серьезно и обоснованно предлагавшего Людовику XIV организовать крестовый поход с целью захвата Египта.

Явление крестовых походов, таким образом, не сводится к военным экспедициям латинских рыцарей под знаменем «священной

³⁸ Добиаш-Рожdestвенская О. А. Эпоха крестовых походов (Запад в крестоносном движении) : общий очерк. М., 2003. С. 2.

³⁹ Близнюк С. В. Короли Кипра в эпоху крестовых походов. СПб., 2014. С. 7.

⁴⁰ Кардини Ф. Указ. соч. С. 94–95.

⁴¹ Близнюк С. В. Короли Кипра в эпоху крестовых походов. С. 10–11.

войны» за Святую землю в XI–XIII вв. Важнейший его аспект в геополитическом отношении — создание системы государств с европейской («франкской») феодальной элитой за пределами ареала западной цивилизации. В XX в. в историографии стал популярен скептический, а местами и уничижительный взгляд на крестовые походы. Советский медиевист М. А. Заборов давал им жестко идеологизированную оценку: «Во всемирно-историческом плане крестовые походы сыграли отрицательную, а никак не положительную роль»⁴². С насмешливо-пессимистической фразой Жака Ле Гоффа, что «абрикосы — это, возможно, единственное, что христиане узнали благодаря крестовым походам»⁴³, трудно согласиться. Умозрительная карта и культурные горизонты европейцев значительно расширились благодаря этим экспедициям, что хорошо прослеживается на примере представлений европейцев об Азии и Африке: к 1291 г. их знания были несравнимо шире и достовернее, нежели к 1095 г.

Значительно выиграли от последствий этого движения итальянские городские республики с их динамично идущими в гору ремеслом, торговлей и финансовыми операциями. В эпоху «классических» крестовых походов контакты между тремя цивилизациями Средиземноморья — западной, византийской и исламской — стали значительно теснее, при этом они не сводились к сугубо конфронтационной схеме, даже если брать только христианские и мусульманские общества. Крестоносные экспедиции привели за собой в движение целый ряд этнокультурных и этноконфессиональных процессов в Восточном Средиземноморье.

Рассмотрение социально-экономических причин крестовых походов и крестоносного движения, их событийной военно-политической истории от воззвания папы Урбана II (Эда де Шатийона, 1088–1099) в Клермоне (1095) до апогея могущества Османской империи⁴⁴ не входит в задачи настоящего издания. Теоретически крестовый

⁴² Заборов М. А. Крестоносцы на Востоке. М., 1980. С. 308.

⁴³ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 85.

⁴⁴ См. об этом: Близнюк С. В. Королевство Кипр и итальянские морские республики в XIII–XV вв. М., 2016 ; «Деяния франков и прочих иерусалимцев» : Перевод на русский язык и комментарий : учеб.-метод. пособие / Т. Г. Мякин,

поход представлял собой мощный сплав идеологием паломничества и «священной войны». Следует отметить лишь то, что в становлении крестоносного движения сыграли ведущую роль следующие факторы: завершение клунийской и григорианской реформ в церкви, опыт движения «Божьего мира» и в итоге — резкое усиление института папства (речь Урбана II наглядно продемонстрировала мобилизационные и пропагандистские возможности папской власти); завершение формирования рыцарства как замкнутой социальной группы и специфической воинской субкультуры; достаточно бурное экономическое развитие Западной Европы в XI в., демографический рост, рост городов и расслоение в среде крестьянства.

В международном политическом контексте Средиземноморья вторая половина XI в. ознаменовалась тремя важными сдвигами: 1) на востоке — экспансия тюрков-сельджуков и захват ими огромных византийских территорий; 2) на Сицилии — окончательное вытеснение норманнами арабов с острова (захват Палермо в 1091 г.) и формирование уникальной латино-греко-мусульманской контактной зоны на острове, определившей его последующий культурный расцвет; 3) на Пиренейском полуострове — значительные успехи христианской Реконкисты. Христианские государства (особенно Кастилия и Леон) успешно действовали против мусульманских государств, образовавшихся на развалинах Кордовского халифата (в 1085 г. был взят Толедо), однако вскоре христианским феодальным государствам пришлось столкнуться с новой мощной силой — марокканской берберской державой Альморавидов, претендовавшей на господство в ал-Андалусе и сумевшей нанести христианам несколько чувствительных поражений. Символично, что 1099 г. — это одновременно

Г. Г. Пиков, В. Л. Портных ; Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2010 ; *Добиаиш-Рождественская О. А.* Указ. соч. ; *Лучицкая С. И.* Крестовые походы : Идея и реальность. СПб., 2019 ; *Перну Р.* Крестоносцы. СПб., 2001 ; *Степаненко В. П.* Указ. соч. ; *Успенский Ф. И.* История крестовых походов. М., 2005 ; *Эрс Ж.* История крестовых походов. СПб., 2015 ; A Hisrory of the Crusades : in 6 vols. / gen. ed. K. Setton. Vol. 2. The Later Crusades, 1189–1311 / ed. by R. L. Wolf and H. W. Hasard. Madison ; Milwaukee ; L., 1969 ; *Setton K.* The Papacy and the Levant (1204–1571) : in 4 vols. Vol. 1. The Thirteenth and Fourteenth Centuries. Philadelphia, 1976 ; *Idem.* The Papacy and the Levant (1204–1571). Vol. 2. The Fifteenth Century. Philadelphia, 1978.

год завоевания Иерусалима участниками Первого крестового похода и год смерти покорителя Валенсии Сиды Кампеадора.

Поздней осенью 1095 г. по завершении церковного собора в Клермоне на равнине близ города в эффектно срежиссированной речи Урбан II, клюнийский монах и опытный политик, перед огромным множеством присутствовавших призвал к организации похода-паломничества на помощь восточным христианам и к освобождению христианских святынь от мусульманского господства. Участникам похода папа обещал прощение грехов. В каждом из источников, передающих речь папы, ее детали варьировались⁴⁵. Согласно развернутому изложению этой речи в «Иерусалимской истории» французского клирика и участника Первого крестового похода Фульхерия Шартрского (ок. 1059 — ок. 1128)⁴⁶, папа, оплакав бедствия церкви и осудив жестокие войны между христианскими феодалами, призвал их под угрозой анафемы соблюдать «перемирие» (*trevia*), а затем перешел к описанию сельджукского натиска на Византию и призыву оказать помощь «собратьям»:

Ведь должно вам поспешить выступить походом на подмогу братьям вашим, которые в краю восточном проживают, нуждающимся в вашей помощи, о которой уже часто возвещалось. Вторглись в их земли, как большинству из вас уже было сказано, до самого Средиземного моря, до того места, увы, что зовут Рукой Св. Георгия⁴⁷, турки, племя персидское, которые, захватывая у границ Романии земли христиан все более и более, в военном столкновении уже в седьмой раз одержали верх над ними, многих убив и пленив, разрушив церкви, царство Божье опустошив⁴⁸.

⁴⁵ *Добиаш-Рождественская* О. А. Указ. соч. С. 23.

⁴⁶ Из историописательских сочинений по Первому крестовому походу лишь четыре написаны очевидцами, это хроники Фульхерия Шартрского, Раймунда Ажильского, анонимного автора «Деяний франков и прочих иерусалимцев» и Петра Тудебоды Сиврейского. См.: *Лучицкая* С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С. 26.

⁴⁷ Босфор или Никомидийский залив.

⁴⁸ *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana (1095–1127)* / Herausgegeben von H. Hagenmeyer. Heidelberg, 1913. S. 133–134.

Характерно, что в этой речи папа, только что описавший зверства и грабежи западных христиан в войнах друг с другом, противопоставил тюрков-сельджуков не им, а восточным христианам:

О, какой позор, если племя, настолько презренное, подлое и демонам прислуживающее, так победит народ, одаренный верой во всемогущего Бога и сияющий именем Христовым!⁴⁹

Церковные различия между греками и латинянами представлялись в данном контексте несущественными: византийцы — соотечественники, которых необходимо спасти от жестокого врага. Также в речи папы турки названы «варварами», «неверными», «язычниками»⁵⁰. Вердикт Урбана II по поводу того, кому служат сельджуки, был однозначен: это слуги дьявола, которым нужно противостоять оружием. Сами крестоносцы в рамках идеи крестового похода представляли смиренными исполнителями Божественной воли. Папа не только объявил прощение грехов принявшим крест, но и не забыл посулить участникам похода восточные богатства: «Воистину, те, кто опечалены здесь и нищи здесь, там станут счастливыми и богатыми»⁵¹. Итак, в речи, открывающей поход-паломничества, папа наглядно объяснил своим слушателям, среди которых были представители всех слоев средневекового общества, зачем нужно идти на Восток. Несмотря на обилие нелестных обозначений мусульман по принципу варварства или дурного нрава, главным критерием их инаковости для средневекового европейца была именно инаковость религиозная.

Фактически единственным успешным крестовым походом в Святую землю был Первый крестовый поход (1096–1099), по итогам которого было создано Иерусалимское королевство. Ни одно из последующих «вооруженных паломничеств» этот успех не повторило. Крестовые походы направлялись церковью и считались по определению священным и справедливым предприятием. Однако в кре-

⁴⁹ Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana. S. 135–136.

⁵⁰ Ibid. S. 134–136.

⁵¹ Ibid. S. 137.

стоносной пропаганде, выраженной в папских буллах, проповедях епископов и хрониках, было заложено особое представление о целях Бога относительно участников походов⁵². Целью крестового похода считалось не только освобождение Святой земли, но и заселение ее праведниками, избранными Богом и испытываемыми Им, новым избранным народом. Не раз проводилась параллель между крестоносцами и Древним Израилем. После уничтожения Эдесского графства Зангидами (1144) в ходе пропаганды Второго крестового похода (1147–1149) назрела необходимость в объяснении, почему дела крестоносцев складывались настолько неудачно⁵³. В 1187 г. султан Салах ад-Дин (Саладин), основатель династии Аййубидов, взял Иерусалим, разгромив рыцарей при Хаттине. В ходе Третьего похода (1189–1192) крестоносцам удалось сохранить за собой по договору между Салах ад-Дином и английским королем Ричардом I Плантагенетом лишь узкую прибрежную полосу. Во второй половине XII и в XIII в. широко распространилось представление, что, хотя Бог может легко истребить сарацин Сам, Он желает испытать христиан, насколько они верны Ему⁵⁴. В образе сарацин усиливался акцент на том, что они не только враги христианства и христиан, но и орудие Божьего испытания.

Умозрительная карта крестоносца, по крайней мере, если речь идет о Первом, триумфальном крестовом походе, дуалистична. Авторы историописательских сочинений о крестовых походах, включая их непосредственных участников, не располагали систематизированной и достоверной информацией об исламском вероучении. Они и не ставили задачу достоверного описания, и тем более изучения ислама. Ислам рассматривался в крестоносном нарративе как антипод христианства, а сарацины — как христиане «наоборот»: если воины-паломники ревностно служат Богу, то мусульмане — слуги

⁵² См.: *Portnykh V. God Wills It! Supplementary Divine Purposes for the Crusades according to Crusade Propaganda* // J. of Ecclesiastical History : [website]. 2019. P. 1–16. URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-ecclesiastical-history/article/god-wills-it-supplementary-divine-purposes-for-the-crusades-according-to-crusade-propaganda/> (mode of access: 10.03.2019).

⁵³ *Portnykh V. Op. cit.* P. 2.

⁵⁴ *Ibid.* P. 13.

Сатаны. Соответственно, Мухаммад представлялся дьявольской пародией на Христа. В «Деяниях франков и прочих иерусалимцев» мусульмане демонизированы в самом прямом смысле слова — до предела, мусульманский культ в представлении автора откровенно сатанинский. Анонимный автор этого произведения был, скорее всего, рыцарем средней руки из норманнской Италии, находившимся во время похода в войске Боэмунда Тарентского⁵⁵. Крестоносец именовал мечети «обиталищем дьявола» (*diabolicum atrium* или *domus diabolica*):

Спустя немного времени после этого достопочтенный муж граф Раймунд Сен-Жильский выступил и, вступив в страну сарацин, дошел до какого-то города по имени аль-Бара⁵⁶. Он напал на этот город со своим войском и тотчас же захватил его. Там он умертвил всех сарацинов и сарацинок, больших и малых, каких нашел. После этого он принял город под свою власть и возвратил его к христианской вере. Граф Раймунд спросил совета своих мудрейших мужей относительно того, чтобы благопристойным образом назначить епископа в этом городе. Пусть епископ с ревностью обращает его к Христовой вере и на месте обиталища дьявола посвятит храм Богу живому и истинному, а церкви — святым⁵⁷.

Резня мусульман, даже мирных жителей как поклонников дьявола, казалась правым делом. Даже язык противника в хронике назван дьявольским, тем более inferнальные ассоциации вызывали боевые кличи и новый для европейцев звук барабанного боя:

На третий день турки со всей силой набросились на Боэмунда и тех, кто был с ним. Турки сразу стали гудеть, свистеть и кричать, про-

⁵⁵ О самом источнике и соотношении хроник «Деяния франков и прочих иерусалимцев» и хроники Петра Тудебоды см.: «Деяния франков и прочих иерусалимцев»: Перевод на русский язык и комментарий. С. 119–123.

⁵⁶ Он же Раймунд IV Тулузский (ум. 1105), наряду с Готфридом Бульонским и Боэмундом Тарнетским, один из главных вождей Первого крестового похода, возглавлял крестоносцев из Южной Франции.

⁵⁷ Деяния франков и прочих иерусалимцев. С. 194.

износя высоким голосом неизвестное мне дьявольское слово на своем языке. Муж мудрый Боэмунд, увидев вдали бесчисленных турков, гудящих и вопящих демонским голосом, немедленно приказал всем воинам спешиться и быстро раскинуть шатры⁵⁸.

Христианское воинство противостояло не просто врагу, а воинству дьявола.

Яркая черта западного дискурса о мусульманах в эпоху крестовых походов — приписывание исламу, строго монотеистической религии, многобожия и, как следствие, идолопоклонства. Атабек Мосула Кербога (Curbaram), чье войско было разбито крестоносцами под Антиохией в 1098 г., в «Деяниях франков...» клялся «Магометом и величием всех богов», а его мать, уговаривавшая сына не воевать с христианами, поскольку в языческих книгах и в свидетельствах астрологии содержались пророчества о победе христиан над язычниками, заклинала «именами всех богов и твоей [Кербоги] справедливостью»⁵⁹. Сам пространный диалог между Кербогой и его матерью очень показателен с точки зрения понимания участниками и описателями крестовых походов того, что такое язычество (существует версия, что эпизод, изобилующий ссылками на Писание, был вставлен клириком):

Он сказал ей: «Разве Боэмунд и Танкред не боги франков и не спасают их от врагов? И правда ли, что они за один завтрак съедают две тысячи коров и четыре тысячи свиней?» Мать ответила: «Дражайший сын, Боэмунд и Танкред такие же смертные, как и остальные, но их бог отмечает их своей любовью перед другими и дает им в сражении мужество большее, чем прочим. Их бог, имя которому Всемогущий, создал небо и землю, создал моря и все, что в них. Его престол воздвигнут в небесах навечно, и всюду трепещут перед его могуществом». Сказал сын: «Если причина в этом, то я не прекращу воевать с ними»⁶⁰.

⁵⁸ Деяния франков и прочих иерусалимцев. С. 161.

⁵⁹ Там же. С. 182, 207.

⁶⁰ Там же. С. 184.

В уста языческому персонажу вкладывалась апология христианства. Язычница вовсе не считала христианского Бога несуществующим. Бог христиан для матери Кербочи совершенно реален, и Он помогает врагам ее сына, а сами языческие писания якобы говорили о том, насколько слабо и обречено на поражение язычество. Мусульманке приписывалось также знакомство с астрологией. Из характерных черт морального портрета сарацин Кербоча, каким его рисовал анонимный хронист, обнаруживал в первую очередь гордыню. Также здесь обыгран мусульманский запрет на свинину, именно на нем во многом замешаны представления сарацин в «Деяниях франков и других иерусалимцев» о франках как о поедателях свинины, причем в несметных количествах. Свинья, как и в византийском воинском эпосе, заняла особое место в имитации (пародировании) христианским автором мусульманского антихристианского дискурса. В отличие от матери, сам Кербоча в этом мифическом диалоге считает франков многобожниками.

В хрониках Первого крестового похода встречались свидетельства о мифических идолах мусульман. Биограф знаменитого Танкреда («Деяния Танкреда», 1112–1118) Рауль Канский подробно описал гигантский богато украшенный идол Мухаммада («...это все тот же Антихрист, жалкий Мухаммад, пагубный Мухаммад») из серебра, покрытый золотом и инкрустированный драгоценными камнями, стоявший в мечети Ал-Акса до взятия крестоносцами Иерусалима 15 июля 1099 г.⁶¹ А в «Хрониках архиепископов Зальцбургских» рассказывалось о мученической казни архиепископа Тимо в 1101 г., после того как он, находясь в плену у трех братьев-военачальников из Хорасана, «больших язычников, чем император Деций», разбил их золотого идола, которого язычники потребовали отремонтировать. Тимо разбил идола, когда тот (точнее, демон, сидящий в идоле) начал изрыгать богохульства⁶². В том же рассказе сарацины поклонялись Юпитеру, Сатурну и Приапу⁶³. Палачи Тимо особенно чтили идола

⁶¹ Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С. 71.

⁶² Tolan J. Muslims as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade. P. 97.

⁶³ Приписывание мусульманам культа Приапа, античного итифаллического божества плодородия и сексуальной силы, вполне вписывалось в стереотип о необычайном сладострастии сарацин.

Махмита как верховного оракула⁶⁴, в чем можно видеть пародирование пророчества Мухаммада.

Мусульмане рассматривались как язычники по преимуществу, прямое продолжение тех язычников, с которыми до Мухаммада имел дело христианский мир. Фульхерий Шартрский, не только участвовавший лично в Первом крестовом походе, но и много лет проживший на латинском Востоке, упоминал почитание идола во имя Мухаммада в храме Соломона⁶⁵. По-видимому, устоявшаяся христианская традиция, ветхозаветные реминисценции (в частности, на истукана с золотой головой из сна Навуходоносора, символизировавшего четыре мировых царства мировой истории, Дан. 2 : 31–35), представление об идолах как обязательном элементе язычества, а также принцип инверсии особенностей самого христианского культа (статуи) сыграли здесь решающую роль⁶⁶. Христианские авторы полагали, что Мухаммад в исламе занимает такое же место, какое образ Христа в христианстве.

Одна из характерных особенностей хроник раннего крестоносного нарратива — механическое перенесение политических реалий христианского мира на мир мусульманский. Принцип инверсии работал и здесь. В частности, багдадский халиф из династии Аббасидов представлялся христианским автором аналогом папы Римского, в хронике анонима прямо говорилось о «халифе, их апостолике»⁶⁷. Воображаемая титулатура получила широкое распространение в качестве инструмента описания стран Востока.

На крестоносный нарратив об исламе значительное влияние оказывала эпическая традиция рыцарства, той самой среды, из которой отправлялись в походы-паломничества. Мусульмане стали излюбленными персонажами европейского рыцарского эпоса, в частности, старофранцузских «шансон де жест». История разгрома басками арьергарда франкского войска во главе с маркграфом Роландом, племянником Карла Великого, в Ронсевальском ущелье (778) послужила основой «Песни о Роланде» (вторая пол. XI в.), эпического сказания

⁶⁴ *Tolan J. Muslims as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade.* P. 98.

⁶⁵ *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana.* S. 289–290.

⁶⁶ *Луцницкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов.* С. 96.

⁶⁷ *Деяния франков и прочих иерусалимцев.* С. 179.

о смертельной борьбе христианского воинства Карла Великого и его вассалов с мусульманами. Мусульмане (мавры) в пространстве «Песни о Роланде» — рьяные идолопоклонники, во главе их пантеона стоит своего рода «троица» божеств: Магомет, Аполлен (явная отсылка к античному Аполлону, ведь сарацины — «язычники») и Терваган⁶⁸. Эта демоническая триада пародирует Троицу христианского учения. Этим демонам приписываются некие тексты, служащие в мнимом сарацинском обществе аналогом Библии:

Слоновой кости там стоял престол.

Кладет Марсилий [мавританский король Сарагосы] книгу на него.

Записан терваганов в ней закон⁶⁹.

Как и в фантастических описаниях сарацинских идолов в хрониках крестовых походов, культы языческих богов в «Песни о Роланде» кричаще роскошны. Узнав о поражении и видя у своего короля смертельную рану, мавры громят идола божеств, которые оказались бессильны помочь им в войне:

Они сорвали с идола [Аполлена] корону,

Потом его подвесили к колонне,

Потом свалили и топтали долго,

Пока он не распался на кусочки.

Карбункул с Тервагана ими сорван,

А Магомет повален в ров глубокий.

Его там псы грызут и свиньи гложут⁷⁰.

Судьба идола Магомета является отсылкой к распространенным антимусульманским топосам о его кончине. Представление о поедании Магомета в пьяном виде или припадке нечистыми животными, по-видимому, было воспринято рыцарским эпосом из церковной среды. Многие из знатных мавров изображены в эпосе коварными

⁶⁸ Песнь о Роланде / пер. со старофр. Ю. Корнеева // Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро. М., 1976. С. 27–144.

⁶⁹ Там же. С. 45–46.

⁷⁰ Там же. С. 103.

и жестокими врагами христиан. В то же время про египетского («вавилонского») эмира Балигана прямо говорилось:

Известен он отвагой боевой.

Верь он в Христа, вот был бы славный вождь!⁷¹

Многими чертами он напоминает мавританскую версию Карла Великого, но это не карикатура, а грозный и достойный соперник. Если Карлу в этом сказании приписывается возраст свыше 200 лет, то Балиган «Вергилия с Гомером старше»⁷². Вдова Марсилия Брами-монда в итоге по собственному решению принимает христианство. Фактически мавры в эпическом пространстве «Песни о Роланде» — те же самые франки, только иной веры.

Иную модель взаимоотношений между христианами и мусульманами изображала кастильская «Песнь о моем Сиде»⁷³ (XII в.). Образ ее главного героя основан на фигуре реального кастильского воина времен Реконкисты, завоевателя Валенсии Родриго де Виваре⁷⁴ (ум. 1099), которому со своим войском приходилось служить и христианским, и мусульманским династиям. «Рожденный в час добрый», любящий семьянин и рачительный хозяин, эпический Сид мало чем напоминает неудержимо храброго Роланда. Он в случае необходимости может пойти на хитрость, но не на вероломство, он щедр, но не расточителен. Его действия продуманы и рациональны. С разными мавританскими князьями он может и враждовать, и заключать союзы. Характерен следующий отрывок о продаже завоеванного замка:

Его за три тысячи марок он продал.

Продал мой Сид Алькосер арабам,

Не скуп он был дружине на плату:

⁷¹ Песнь о Роланде. С. 120.

⁷² Там же. С. 104.

⁷³ Песнь о Сиде / пер. Ю. Б. Корнеева // Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро. С. 259–360.

⁷⁴ Прозвище Родриго Диаса де Вивара Сид (Cid), скорее всего, происходило от обращения к нему его мусульманских воинов — «саййиди» («мой господин»).

И конным, и пешим роздал немало.
В войске его бедняков не осталось.
Где щедр сеньор, там вассалы богаты.
Замок Алькосер покинул мой Сид.
Рыдают мавры и жены их:
«Пусть наша молитва вослед вам летит.
Премного вами довольны мы»⁷⁵.

Оппозиция «христиане — мавры» в этом контексте имеет значение в духе «пока существует мир»:

Пока живут христиане и мавры,
«Сидовым» будет тот холм называться⁷⁶.

Образы мавров в эпосе о Сиде различны. Вот описание погони Сида за марокканским правителем Букаром (вероятно, искаженное Абу Бакр, реальный исторический аналог неясен, но ассоциировался он, скорее всего, с Альморавидами):

За Букаром мчится мой Сид из Бивара:
«Стой, Букар! Приплыл из-за моря сюда ты.
Взгляни же? вот Сид, бородою славный.
Поцелуйся со мной, и станем друзьями».
Букар в ответ: «Вот так друг отыскался!
Лошадь ты шпоришь и держишь шпагу, —
Знать, ее на мне испытать желаешь.
Но если мой конь не споткнется случайно,
Хоть до моря скачи — меня не достанешь».
Ответил мой Сид: «Не бахвалься напрасно»⁷⁷.

Сид на ретивом коне Бабьеке догнал марокканского владыку и ударом меча раскроил его от лба, увенчанного драгоценным шлемом

⁷⁵ Песнь о Сиде. С. 282–283.

⁷⁶ Там же. С. 284.

⁷⁷ Там же. С. 327.

с камнями, до пояса. В этом бою он добыл один из двух своих знаменитых мечей — Тисону (в рыцарском эпосе оружие героев обычно носит имена). Другой мавр — Абенгальбон, правитель Молины, преданный вассал и добрый друг Сиды, он благороден, храбр и умен, свято чтит законы гостеприимства:

Гостей принимает с великим тщанием.
Боже, как щедр он, как ласков с каждым!⁷⁸

При всех особенностях воинского эпоса в «Песни о моем Сиде» образы мавров оказывались куда более реалистичными, чем во французских героических песнях. Дихотомия христиан и мавров была определяющей для политической и повседневной жизни полуострова.

В «Песни о моем Сиде» ярко запечатлен акустический образ приближения мусульманского войска — гром барабанов, встречающийся и в других источниках:

Мавры вопят, снаряжаются в бой.
Землю потряс барабанов гром.
Сколько у мавров в лагере войск!⁷⁹

И на испанских рыцарей, и на крестоносцев в Палестине непривычный для них барабанный бой производил значительный психологический эффект.

С XII в. формируется собственный западноевропейский карикатурный нарратив о Мухаммаде (Магомете). Он развивался в рамках различных жанров, от историописательских до поэтических (сочинения Гвиберта Ножанского, Эмбрико Майнцского⁸⁰, Готье Компьенского и др.). Образ Магомета как тщеславного лжеца и лжепророка, взятый из восточнохристианской традиции,

⁷⁸ Песнь о Сиде. С. 334.

⁷⁹ Там же. С. 278.

⁸⁰ В «Жизни Магомета» (*Vita Machumeti*) Эмбрико учителем Магомета изображен еретик-колдун, носящий имя Маг (*Magus*). См.: Луцицкая С. И. «Жизнь Магомета» Эмбрико Майнцского: легенда и история // История : [электрон. науч.-образоват.

был дополнен и наиболее подробно расписан историописателем Гвибером Ножанским (ум. ок. 1125), автором хроники Первого крестового похода «Деяний Бога через франков»⁸¹. Рассказ о Мухаммаде был включен в эту хронику около 1108 г. Гвиберт, создавая этот «антижизненный» сегмент своего труда, опирался не только на церковную литературу, но и на устную традицию. Церковные и фольклорные сюжеты тесно переплелись в этой фантастической биографии. Согласно ей, Мухаммад, горячего и слабовольного человека, по наущению самого Сатаны обнаружил некий тщеславный отшельник-еретик, не сумевший получить желанный пост патриарха Александрийского и потому желавший отомстить миру и церкви. Мухаммад стал учеником отшельника, который нашел в нем благодарного слушателя. Образ первой жены пророка Хадиджи также оказался карикатурирован. Отшельник свел своего бедного ученика с богатой вдовой, убедив ее в его пророческом даре, и Мухаммад быстро разбогател. Он был эпилептиком, и его припадки пугали жену, но отшельник внушил ей, что они и есть знак пророчества и особой святости. Супруга уверовала в избранность своего мужа. Отшельник обучил Мухаммада «нечестивым догмам» (*prophana dogmata*) и провозгласил его основателем нового учения. Пророк основал секту, членам которой позволял делать разные нечестивые вещи. Он объявил своим последователям, что Бог явит в определенный момент им новый закон чудесным образом, надо будет лишь поститься три дня. Мухаммад задолго до того выдрессировал ручного бычка, откликавшегося на голос хозяина, привязал написанную им книгу к его рогам и запер его в палатке. На третий день (пародирование Воскресения Христа) Мухаммад вышел к народу и громко к нему обратился, на что тут же явился бычок с книгой. Народ восторженно принял нечестивую книгу. Пророк поносил христианство, и последователи пророка отвергли его как слишком суровое и требовательное к человеку учение, в противовес тому, что предлагал Мухаммад. Так его учение на-

журн.]. 2013. Т. 4. Вып. 6 (22). URL: <https://history.jes.su/s207987840000601-0-1/> (дата обращения: 21.01.2019).

⁸¹ См.: Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С. 125–130.

чало распространяться по миру. Гвиберт излагал версию кончины пророка, согласно которой Мухаммад упал в эпилептическом припадке, и его сразу съели свиньи, оставив от него одни пятки. Мифологизированный, искаженный до неузнаваемости образ основателя ислама закрепился в средневековой западной традиции с различными вариациями. Фактически сконструированный литературой XII в. Магомет стал самостоятельным персонажем-трикстером европейской литературы.

Представление о Магомете как об Иисусе Христе «наоборот» привело к устойчивому в Средние века и даже в раннее Новое время взгляду, будто бы основатель ислама похоронен в Мекке. В действительности Мухаммад умер в Медине, где и находится его гробница. Раз Мекка — главный священный город мусульман, то средневековыми христианскими авторами, начиная с Эмбрико Майнцского, фантомная Мекка изображалась несовершенным и уродливым отражением Иерусалима, своего рода Анти-Иерусалимом, с роскошно убранной гробницей так и не воскресшего на третий день вопреки обещаниям Магомета, в которой хранился левитирующий на магнитах металлический гроб пророка (не чудо, а ловкий трюк) как лживая карикатура на Гроб Господень. Мекка также ассоциировалась с Вавилоном, что сопровождалось хрестоматийными эсхатологическими топосами⁸².

Мифологема мусульманских идолов, характерная для хроник Первого крестового похода, с середины XII в. пережила закат. Архиепископ Гийом Тирский, автор наиболее пространной хроники крестовых походов «История деяний в заморских землях» (доведена до 1183/1184, автор завершил ее незадолго до смерти), изображал крестоносное движение как борьбу между верой (*fides*) и идолопоклонством (*idolatria*), однако в его исторической панораме нет описаний идолов⁸³. В числе предтеч западных крестоносцев Гийом, рассматривавший сарацин как язычников вообще, видел победи-

⁸² Лучицкая С. И. Летающий гроб Магомета: кто это выдумал? // Arzamas : [сайт]. URL: <https://arzamas.academy/mag/243-muhammad> (дата обращения: 23.10.2018).

⁸³ Кардини Ф. Указ. соч. С. 119 ; Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С. 233.

теля персов императора Ираклия. Намек на помещение мусульманами скульптурных изображений (*simulacrum*) пророка в мечети содержался в «Деяниях ангелов» Вильгельма Мальмсберийского (ум. 1142), однако тот же автор утверждал о монотеизме мусульман: «Ибо сарацины и турки почитают Богом Творца, считая Магомета не Богом, а Его пророком»⁸⁴.

Примечательно, что в хронике Гийома нашлось место позитивному образу мусульманского правителя из относительно далекого прошлого. Гийом противопоставлял якобы мудрого и благосклонного к христианам Харуна ар-Рашида полубезумному фатимидскому халифу ал-Хакиму (996–1021), приказавшему разрушить церковь Воскресения и другие святыни христиан⁸⁵. Золотая легенда о «короле Аароне», появившаяся в Европе при Каролингах в виде нескольких обрывочных фраз о сказочно богатом и щедром владыке Востока, вновь заиграет яркими красками в воображении европейцев в XVIII в. с опубликованием сказок «Тысячи и одной ночи», изящной полуфальсификации-полукOMPIляции французского дипломата Антуана Галлана.

В эпоху крестовых походов до падения Акры, с конца XI по вторую половину XIII в., кристаллизовались наиболее характерные общие места западного дискурса об исламе и мусльманах. По мнению У.М. Уотта, в средневековом западном представлении об исламе определяющими были следующие четыре положения, которые отличали его от современного научного изучения ислама⁸⁶. Во-первых, мусульманская религия — ложь и сознательное искажение истины. Во-вторых, ислам — религия насилия и меча. В-третьих, это религия потворства человеческим страстям. В-четвертых, Мухаммад воспринимался как Антихрист. Крупнейший богослов XIII в. доминиканец Фома Аквинский (1225–1274), суммируя антиисламский дискурс своего времени, в кратком трактате «Об обосновании веры против сарацин, греков и армян» вывел именно эти положения в качестве полемических тезисов⁸⁷.

⁸⁴ Лучицкая С. И. Указ. соч. С. 72.

⁸⁵ Там же. С. 231.

⁸⁶ Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976. С. 99–103.

⁸⁷ Кардини Ф. Указ. соч. С. 122.

Мусульманский Восток казался европейцам сказочно богатым краем, утопающим в роскоши (*luxuria*). Доминиканец-энциклопедист Винцент из Бовэ (ок. 1190–1264), автор чрезвычайно популярного в эпоху высокого и позднего Средневековья «Великого зеркала», описывал мусульманский рай как место, где предаются безделью и распутству⁸⁸. Многие особенности повседневной жизни казались латинянам непонятными и странными, даже бороды мусульман стали маркером их инаковости, а для христианского феодала на Востоке отпустить бороду значило следовать восточному обычаю. Авторы крестоносного нарратива особенно удивлялись практике голубиной почты, широко распространенной на Ближнем Востоке⁸⁹.

Ближе к середине XII в. наступил качественно новый этап знакомства Западной Европы с исламом. Этому способствовали главным образом успехи не Первого крестового похода, а Реконкисты. После взятия Толедо христианами под началом короля Кастилии и Леона Альфонсо VI Храброго (1085) резко возросла активность переводчиков арабоязычных текстов. В ученых кругах первой половины XII в. прославился Педро Альфонси, обращенный в христианство еврей (1106), придворный врач Альфонсо I Арагонского и Генриха I Английского. Этот интеллектуал активно продвигал в католическом мире достижения арабской астрономии. Педро развивал антииудейскую полемическую традицию и в свои «Диалоги против иудеев» («*Dialogi contra Iudaeos*») включил краткое «опровержение» ислама, разработка которого основывалась на его глубоком знании арабоязычной христианской полемики против него. Сочинения Педро Альфонси пользовались большой популярностью, множество интеллектуалов строили свои суждения об исламе, исходя из его антимусульманской полемики. Альфонси связал воедино антииудейскую и антимусульманскую полемику. В отличие от более ранних полемистов, он сосредоточился на Талмуде и Коране как двух лжеоткровениях, причем и Талмуд, и Коран, с его точки зрения, опровергаются доводами от Писания и доводами

⁸⁸ Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С. 140.

⁸⁹ Там же. С. 224.

разума: если иудей или мусульманин разумны, их можно обратить в христианство⁹⁰.

Перевод Корана на латинский язык был впервые выполнен группой переводчиков под руководством клюнийского аббата Петра Достопочтенного (1092–1156) в 1142–1143 гг., когда католический мир готовился ко Второму крестовому походу. Сам аббат активно поддерживал Реконкисту, и содействие его начинанию оказывал король Кастилии Леон Альфонсо VII. В эту группу входили англичанин Роберт из Кеттона, впоследствии архидиакон Памплоны, и Герман из Далмации, оба они занимались переводом арабских трактатов по астрологии и метеорологии. Перевод Корана был выполнен ими с помощью некоего «сарацина Магомета»⁹¹. Группа переводчиков, также включавшая Петра Толедского и Петра из Пуатье, осуществила переводы подборки хадисов и нескольких полемических текстов⁹². Излагая учение ислама, аббат Петр изображал Мухаммада в виде нелепого зооантропоморфного страшилища с головой человека, птичьим телом и шеей лошади⁹³. Взгляды Петра Достопочтенного на ислам примечательны тем, что, как признавал сам аббат в труде «Против секты сарацин», он не до конца был уверен, чем считать эту религию — ересью или язычеством⁹⁴. При всем несовершенстве выполненного под его руководством перевода, клюнийский аббат положил начало изучению Корана в латинской традиции. Одной из главных целей изучения ислама для Петра Достопочтенного было расширение возможностей по обращению мусульман в христианство.

Следующий перевод Корана был выполнен в 1209–1210 гг. Марком Толедским по поручению архиепископа Толедского Родриго Хименеса де Рады. Этот перевод вышел более точным, чем у предшественников, переводчик (обращенный в христианство мавр?)

⁹⁰ *Tolan J. Saracens: Islam in the Medieval European Imagination. N. Y., 2002. P. 154–155.*

⁹¹ *Резван Е. А. Указ. соч. С. 354.*

⁹² Там же. С. 355.

⁹³ *Луцицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С. 122–123.*

⁹⁴ Там же. С. 44.

хорошо знал хадисы и цитировал мусульманских авторитетов. В отличие от переводчиков, действовавших под руководством Петра Достопочтенного, которые в стремлении исправить «варварский» текст оригинала превратили 114 сур в 124, Марк Толедский предпочитал следовать буквальному переводу сур, в сложных случаях скорее оставлял текст смутным, чем дописывал его от себя⁹⁵. Этот заказ преследовал актуальные политические и миссионерские цели, он также включал перевод ряда сочинений Мухаммада ибн Тумарта (ум. ок. 1128/1130), создателя государства, бывшего на тот момент зловещей угрозой для Кастилии и других королевств.

Видный факих берберского происхождения Ибн Тумарт стал основателем движения ал-Муваххидун (букв. «единобожников», в испанизированном варианте — Альмохадов, Almohades), после диспута в Марракеше, столице Альморавидов, в 1120 г. вступил в открытый конфликт с Альморавидами под лозунгами очищения веры, быстро заручившись поддержкой многих берберских племен, недовольных властью Альморавидов. Ибн Тумарт из гонимого ревнителя веры быстро превратился в главу жестко иерархической организации с претензиями походить на Мухаммада, он даже именовал своих сподвижников асхабами, а также объявил себя Махди⁹⁶. Альмохады уже при ближайшем ученике и преемнике Ибн Тумарта Абд ал-Мумине в 1147 г. смогли овладеть столицей Марракешем. Халифат Альмохадов, существовавший до 1269 г., став территориальным преемником государства Альморавидов, удерживал ал-Андалус и проводил активную внешнюю политику против христианских королевств Пиренейского полуострова. Лишь в 1212 г. католическая коалиция наголову разбила альмохадское войско при Лас-Навас-де-Толоса. Вскоре после этого началось новое активное и успешное наступление на мусульманские территории.

В мусульманской интеллектуальной среде также существовал запрос на знакомство с христианским вероучением. По своему уровню арабские переводы библейских текстов, выполненные в среде

⁹⁵ Резван Е. А. Указ. соч. С. 356.

⁹⁶ Большаков О. Г. Ибн Тумарт // Ислам : энцикл. словарь. М., 1991. С. 86.

арабов-христиан и доступные мусульманам, значительно превосходили латинские переводы Корана⁹⁷.

Одним из важнейших и далеко идущих культурных явлений высокого Средневековья в XII–XIII вв. стала европейская рецепция арабского интеллектуального наследия и значительной части античного — через посредничество арабской культуры. Аристотель, Гиппократ, Птолемей, Гален и многие другие классики античной науки вернулись в Европу в арабских переводах, с которых и осуществлялись переводы на латынь. До XII в. единственными трудами Аристотеля, известными в Европе, были «Категории» и «Герменевтика» в переводе Боэция. Практически одновременно с переводами работ Аристотеля с арабского начались и переводы непосредственно с греческого⁹⁸. Арабская астрономия, достигшая больших высот при Аббасидах, шла далее в Европу главным образом благодаря толедским переводчикам второй половины XII в. В XII в. на латинский язык был переведен «Канон врачебной науки» Ибн Сины (Авиценны, 980–1037), который доминировал в европейском преподавании медицины как минимум до конца XVI в.⁹⁹ А без философских трудов Авиценны (в первую очередь «Китаб аш-Шифа», «Книги исцеления») были бы немыслимы построения Фомы Аквинского¹⁰⁰. Большую известность в Европе приобрели труды мыслителя и судьи из государства Альмохадов Ибн Рушда (Аверроэса, 1126–1198), в латинской ученой среде у него нашлись как последователи, так и противники, а его учение породило уже на европейской почве латинский аверроизм, местами значительно отдалившийся от воззрений самого Ибн Рушда. Ибн Рушд полагал, что вера и философия выражают одну и ту же истину, но высшая истина раскрывается в философском доказательном рассуждении, а вера дает образные, наглядные, но приблизительные представления о ней; он отрицал бессмертие индивидуальной души и считал

⁹⁷ Резван Е. А. Указ. соч. С. 358.

⁹⁸ Журавский А. В. Христианство и ислам : Социокультурные проблемы диалога. М., 1990. С. 22.

⁹⁹ Уотт У. М. Указ. соч. С. 59.

¹⁰⁰ Кардини Ф. Указ. соч. С. 125–126.

мир вечным¹⁰¹. Аверроизм противоречил основам авраамической эсхатологии. Наиболее последовательным критиком наследия Аверроэса был Фома Аквинский, обвинявший его в искажении учения Аристотеля.

Если богословов интересовала философия, а врачей — медицинская теория, то торговцев из итальянских морских республик Амальфи, Пизы, Венеции и Генуи — математика и география. В 1202 г. появилась чрезвычайно новаторская для Европы «Книга абака» («*Liber abaci*») пизанца Леонардо Фибоначчи. Его отец возглавлял пизанскую торговую колонию в Беджае и отправил сына к арабскому учителю математики. На арабские цифры впервые обратил внимание за 200 лет до пизанца выдающийся интеллектual оттоновского возрождения Герберт Аврилакский (папа Сильвестр II в 999–1003), надолго опередивший свою эпоху в знакомстве с арабской наукой. Герберту принадлежало изобретение счетов новой формы на основе арабской системы счисления. Фибоначчи, оценив преимущества арабской системы счета над громоздкой римской, подробно демонстрировал, в какой мере арабские «десять знаков» упрощают арифметические операции и расширяют их возможности¹⁰². В дальнейшем Фибоначчи способствовал знакомству Запада с алгеброй. Арабские цифры, которые арабы именовали «индийскими», вскоре широко распространились по Европе. Громадное значение имело введение нуля.

Крупным центром изучения аристотелевской мысли через тексты Авиценны и Аверроэса стала Сицилия при Фридрихе II Гогенштауфене, в первую очередь благодаря активной переводческой и компиляторской деятельности Майкла Скота (шотландца), в 1227 г. прибывшего ко двору Фридриха. Интерес императора к Востоку и исламу отнюдь не сводился к крестовым походам. Майкл Скот более всего интересовался астрологией, алхимией и физиогномикой. Молва быстро превратила Скота в могущественного колдуна и чернокнижника. В середине XIII в. авторитет арабской науки был настолько силен, что образ араба-язычника

¹⁰¹ Журавский А. В. Указ. соч. С. 22–23.

¹⁰² Уотт У. М. Указ. соч. С. 88.

в ученой среде был вытеснен образом араба-философа. Считалось, что выдающийся схоласт Альберт Великий приехал в 1245 г. в Париж одетым по-арабски.

Примечательны немногочисленные образы мусульман в «Божественной комедии» Данте Алигьери (1265–1321). В их галерее можно видеть некоторый итог восприятия мусульман европейцами эпохи высокого Средневековья. Встречи героя Данте с персонажами-мусульманами происходят в первом круге — лимбе, уготованном для праведных нехристиан. Наряду с мудрецами и поэтами Древней Греции и Рима, Данте «поселил» туда и мудрецов мусульманского Востока: «Там Гиппократ, Гален и Авиценна, / Аверроис, толковник новых дней»¹⁰³. Уважительное отношение европейской культуры XIII в. к Саладину как к рыцарственному государю позволило Данте «поселить» его в лимбе: «...Поодаль я заметил Саладина»¹⁰⁴. Язычество мусульман для поэта — само собой разумеющийся факт.

Развитием ставшего традиционным в Европе образа основателя ислама стала фигура Магомета в поэме. Данте и Вергилий встретили тени Магомета и Али в восьмом круге ада, где претерпевают муки обманщики. Магомет томится в девятом рву как сеятель раздоров, его мука — рассечение тела «от самых губ дотуда, где смердят»:

...Смотри, как Магомет обезображен!
Передо мной, стена, идет Али,
Ему весь череп надвое рассажен.
И все, кто здесь, и рядом, и вдали, —
Виновны были в распрах и раздорах
Среди живых, и вот их рассекли¹⁰⁵.

Али осужден за раскол внутри уже самого учения Магомета. Определенные представления латинских авторов о шиитах и неоднородности ислама зафиксированы уже в хрониках крестовых походов, в частности, у Раймунда Ажильского, который знал о Фатимидах

¹⁰³ Данте Алигьери. Божественная комедия. Ад. IV, 143–144.

¹⁰⁴ Там же. IV, 138.

¹⁰⁵ Там же. XXVIII, 31–36.

только то, что они «почитают Али»¹⁰⁶. Гийом Тирский был информирован куда полнее, в его хронике уже прямо сказано о расколе сторонников ислама на суннитов (Sunni) и шиитов (Ssia), а про Али рассказано достаточно подробно¹⁰⁷. По-видимому, флорентийскому поэту были известны некоторые подробности гибели реального Али ибн Аби Талиба (ум. 661). В соборной мечети Куфы хариджит Ибн Мулджам нанес халифу Али смертельный удар мечом по макушке. Али, испытывая невыносимые боли, прожил еще почти двое суток и скончался 23 января 661 г.¹⁰⁸

Последними словами тени Магомета, обращенными к Данте, были следующие:

Скажи Дольчино, если вслед за Адом
Увидишь солнце: пусть снабдится он,
Когда не жаждет быть со мною рядом,
Припасами, чтоб снеговой заслон
Не подоспел новарцам на подмогу;
Тогда нескоро будет побежден¹⁰⁹.

В момент действия поэмы — а загробное путешествие в «Божественной комедии» приурочено к 1300 г. — ересиарх Дольчино (ум. 1307), глава секты апостольских братьев и крестьянского движения под уравнительными лозунгами, был жив, и тень Магомета пытается ему хоть как-то помочь как собрату. Понимание Магомета как ересиарха проявилось в этой отсылке к современной эпохе.

Масштабы знакомства Данте с миром ислама, вопреки ряду предположений в историографии XX в., все же были достаточно скромными. Арабского языка он не знал и не имел, таким образом, прямого доступа к произведениям философской и научной мысли мусульманского мира, хотя знал и цитировал труды Ибн Сины,

¹⁰⁶ Луцицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С. 48.

¹⁰⁷ Там же. С. 244.

¹⁰⁸ Большаков О. Г. История Халифата. Т. 3. Между двух гражданских войн (656–696). С. 88.

¹⁰⁹ Данте Алигьери. Божественная комедия. Ад. XXVIII, 55–60.

ал-Газали, Ибн Рушда, ал-Фергани, Ибн Масарры, ал-Битруджи, сведения о которых он почерпнул главным образом из трактатов Фомы Аквинского и Альберта Великого¹¹⁰.

Применительно к XIV в., переломному для всей евразийской ойкумены, оправданно остановиться подробно на сочинении одного из наиболее информированных авторов своего времени — современника Данте, государственного деятеля Республики Святого Марка Марино Санудо Торселло (ок. 1270–1343). Духовно-публицистический жанр «о новом обретении Святой земли» (*de recuperatione Terrae Sanctae*) появился на свет еще до окончательного падения латинского Заморья в 1291 г., после того, как на Лионском соборе 1274 г. папа Григорий X высказал просьбу присылать ему предложения по организации нового похода в Святую землю. Авторами произведений в этом жанре были заметные политические фигуры — глава ордена тамплиеров Жак де Моле, адвокат Филиппа IV Пьер Дюбуа, генуэзский флотоводец Бенедетто Заккария¹¹¹. Венецианскому купцу, сановнику и историописателю Марино Санудо Торселло принадлежит один из первых в истории средневековой латинской литературы опытов энциклопедического описания истории и географии Востока. Трактат Марино Санудо «Книга тайн верных креста» (1306–1321), адресованный папе и включавший проект всеевропейского крестового похода против мамлюкского Египта при ведущей роли в нем Венецианской республики, уделил особое внимание текущему международному положению главного предполагаемого противника — державы мамлюков-бахритов, правивших Египтом и Сирией¹¹². Санудо выстроил план похода

¹¹⁰ Габриэли Ф. Данте и ислам // Арабская средневековая культура и литература : сб. ст. зарубежных ученых / сост. и авт. предисл. И. М. Фильштинский. М., 1978. С. 203–208.

¹¹¹ Кардини Ф. Указ. соч. С. 103.

¹¹² *Sanuti Torselli Marini. Liber secretorum fidelium crucis* / ed. Bongarius. Gesta Dei per Francos. Hannoviae, 1611. См. об этом: Возчиков Д. В. «Сердце и жизнь сарацин»: Мамлюкский султанат глазами венецианского интеллектуала XIV в. // История : [электрон. науч.-образоват. журн]. 2018. Т. 9. Вып. 10 (74). URL: <https://history.jes.su/s207987840002394-2-1/> (дата обращения: 22.02.2019).

на солидной основе географических и исторических сведений и математических расчетов.

Марино Санудо Торселло был одним из пяти сыновей венецианского патриция Марко Санудо¹¹³. Одна из ветвей этого рода правила Герцогством Архипелага, основанным Марко Санудо в 1207 г. и включавшим большую часть Кикладских островов¹¹⁴. С ранней юности Марино Санудо выполнял торговые поручения отца и много ездил по всему Восточному Средиземноморью. В «Книге тайн верных креста» Санудо проявил большую осведомленность в восточных делах. Впоследствии он писал, что «много раз бывал в Александрии и Акре (Акконе), не нарушая, однако, ограничений, наложенных церковной санкцией, а в Романии воистину провел большую часть своей жизни»¹¹⁵. После 1300 г. Санудо был, вероятно, назначен в Палермо представителем Венецианской республики, затем посетил Рим в 1311 г. В 1300-е гг. Санудо находился под личным покровительством могущественного кардинала Рикардо Петрони¹¹⁶. Он был свидетелем битвы при Кефиссе, а до смерти отца в 1318 г., после которой возвратился в Венецию, успел побывать на Кипре, Родосе и в Армении¹¹⁷. П. Лок отмечает, что венецианский интеллектual был весьма начитан (в его круг чтения входили труды Цицерона, Сенеки, Иосифа Флавия, Фронтин, Вегетия, Клавдиана, Боэция и многих средневековых авторов), активно использовал богатый картографический материал, однако ни разу не ссылаясь на рассказ о путешествиях по Востоку своего соотечественника Марко Поло¹¹⁸. Основным источником для изложения истории Киликийской Армении и монгольских завоеваний, а также сведений о Китае в трактате, включающем некоторые баснословные подробности, стало сочинение «Цветник историй земель Востока»

¹¹³ Lock P. Introduction // Marino Sanudo Torsello. The Book of the Secrets of the Faithful of the Cross / transl. by P. Lock. Farnham, 2011. P. 3.

¹¹⁴ О нем см.: Thiriet F. La Romanie vénitienne : Le developement et l'exploitation du do-main colonial vénitien (XIIe–XVe siècles). Paris, 1959. P. 75–76, 81–82.

¹¹⁵ Sanuti Torselli Marini. Op. cit. P. 3.

¹¹⁶ Tyerman C. Op. cit. P. 59.

¹¹⁷ Lock P. Op. cit. P. 9.

¹¹⁸ Ibid.

армянского принца Хетума Патмича (Гайтона), «мужественного властителя Армении»¹¹⁹, видного представителя латинофильского крыла киликийской знати, подвизавшегося при папской курии. Характерно, что, в отличие от Хетума и многих других современников, Марино Санудо писал свои заметки, историописательские труды и послания лично, а не диктовал их писцу¹²⁰. Санудо Старший с его пристальным вниманием к античным текстам также смотрелся исключением на фоне современной ему венецианской знати первой половины XIV в., остававшейся поначалу равнодушной к первым гуманистическим штудиям¹²¹.

«Книга тайн верных креста» состоит из трех книг. Первая — это расширенные «*Conditiones Terrae Sanctae*» («Состояние Святой Земли»), самая ранняя работа Санудо на крестоносную тему. В ней автор предлагал максимально ослабить Египет путем жесткой торговой блокады всеми христианскими государствами перед тем, как непосредственно общими силами приступить к завоеванию султаната, а также описывал географические условия Египта и соседних стран. Санудо начал писать ее в 1306 г. и в 1309 г. представил папе Клименту V. Вторая книга посвящена самому крестовому походу, а третья представляла собой пространное изложение истории Востока, причем Санудо считал себя одинаково компетентным в кораблестроении, снабжении войска и в превратностях истории Святой земли¹²².

В посвящении папе Иоанну XXII (1316–1334) от 1321 г., предвещающем «Книгу тайн верных креста», Санудо утверждал, в знак лояльности понтифику подчеркнуто дистанцируясь от ангажированности каким-либо государем:

Меня не направляли ни король, ни князь, ни республика, ни какая-либо отдельная персона, но руководствовался я лишь собственной

¹¹⁹ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 26.

¹²⁰ *Tyerman C. J.* Marino Sanudo Torsello and the Lost Crusade: Lobbying in the Fourteenth Century: The Alexander Prize Essay // *Transactions of the Royal Historical Society*. 1982. Vol. 32. P. 69.

¹²¹ *Gargan L.* Il preumanesimo a Vicenza, Treviso e Venezia // *Storia della cultura veneta* : in 6 vols. Vol. 2. Il Trecento. Venezia, 1976. P. 153.

¹²² *Tyerman C. J.* Op. cit. P. 61.

свободной волей. Ведь размышлял я в течение долгого времени о том, что огромные блага и польза Ваше Святейшество сможет обрести путем совсем малых расходов и издержек, даже, пожалуй, никаких, в сокрушении и уничтожении главных врагов католической веры: более всего — султана Вавилонии и императора татар, что проживают в северных землях, по имени Хусбех, который, как считается, правит множеством народов, а также турок, которые упорно и непрестанно угнетают принадлежащие латинянам острова Романии и княжество Морею¹²³.

Свой список врагов христианского мира (султан Египта, золотоордынский хан Узбек, анатолийские беи) Санудо начинал именно с мамлюкского султана, обозначенного стандартным для современного ему западного дискурса воображаемым титулом «султан Вавилонии». На тот момент в Каире правил султан Насир ад-Дин Мухаммад ан-Насир (1294–1295; 1299–1309; 1309–1340). Применительно к Египту наименование «Вавилония» к XIV в. было совершенно традиционным для латинского дискурса, оно происходило от названия древнего города-крепости Вавилон Египетский, или по-арабски Бабаляун, расположенного в старой части более позднего Каира, основанного Фатимидами в 969 г. После завоевания Египта арабами во главе с Амром ибн аль-Асом в 642 г. новым административным центром территории стал Фустат, военный лагерь, разбитый несколько севернее Вавилона. Фустат, разрастаясь, постепенно слился с Бабаляуном в единую агломерацию, и после VII в. в арабской среде топоним «Бабаляун» вышел из употребления, сохранившись у коптов, которые впоследствии иногда использовали его для обозначения всего массива Фустата и Каира¹²⁴.

От перечня противников христианства венецианец обособил Ильхана — «татарского императора, правящего Тебризом и Персией», про которого сообщил, что тот — главный враг северного властителя татар и, кроме того, может по мере сил защитить земли

¹²³ *Sanuti Torselli Marini. Op. cit. P. 2.*

¹²⁴ *Панченко К. А., Тарханова С. В. Каир // Православная энциклопедия. Т. 29. М., 2012. С. 389.*

Армении от «сарацинского вероломства»¹²⁵. Санудо обозначил папе конечную цель своего проекта — искоренить и уничтожить «ту наихудшую секту, которую Махумет негоднейший распространил»¹²⁶. После завоевания Египта автор считал сравнительно быстрым делом отвоевание Святой земли и искоренение ислама как такового. Санудо также именовал ислам «ересью Махуметовой»¹²⁷, а мусульман — «неверными» (*infideles*)¹²⁸, «агарянами» (*Agareni*)¹²⁹, или «племенами агарянскими» (*Agarenicae gentes*)¹³⁰, «язычниками» (*pagani*)¹³¹ и, по крайней мере, один раз «идолопоклонниками» (*Idolatrae*)¹³². Примечательно, что в одном из пассажей энциклопедического трактата Санудо в числе различных «неверных» упомянуты «король Туниса, турки и греки-схизматики»¹³³. Помещение латинским автором греков в контекст религиозной инаковости рядом с мусульманами выглядело по отношению к византийцам резко уничижительно. Наиболее стандартным обозначением мусульман на протяжении всего текста трактата Санудо был экзоконфессоним «сарацины» (*Sarraceni*). Те же признаки характеризуют и понятие «агаряне», однако оно у Санудо встречается реже, чем «сарацины».

Торговые преимущества Мамлюкского султаната Санудо, представитель торговой морской республики, видел главным образом в его удобном положении транзитера товаров из Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии в страны Средиземноморья. Но это же положение, по его мнению, делало экономику Египта крайне уязвимой для торговых санкций. Венецианец писал:

Большая часть почестей, доходов, изобилия и гордости султана и народов, ему подвластных, основана на пряностях и других многочисленных товарах, которые не производятся в землях и областях

¹²⁵ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 2.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.* P. 144.

¹²⁸ *Ibid.* P. 30, 55, 82, 91, 94.

¹²⁹ *Ibid.* P. 124.

¹³⁰ *Ibid.* P. 25.

¹³¹ *Ibid.* P. 128, 196.

¹³² *Ibid.* P. 189.

¹³³ *Ibid.* P. 82.

султана, а произрастают в землях и областях Индии и доставляются на запад через море Океан, перевозятся из одного моря в другое. Это море Океан имеет в тех краях два главных порта, из которых один называется Махабар, а второй — Камбет [Камбей]. В этих портах собирается большая часть пряностей и других товаров Индии, а потом их по морю Океану везут на запад в нижеописанные четыре важных порта¹³⁴.

Четыре порта — это Ормуз, Киш, Бальдак (Багдад), на тот момент подконтрольные иранским Хулагуидам, и Аден¹³⁵. Санудо предлагал христианским государствам перейти к получению товаров из Индии через государство ильханов и Киликийскую Армению.

Венецианец подробно описывал важные в международной торговле товары, которые производились непосредственно в Египте и Сирии, в частности, хлопок (у Санудо — *bombix*) и лен (*linum*). Вполне объяснимо пристальное внимание Санудо к проблеме замещения в случае торговой блокады Египта импорта сырья для производства тканей в итальянских государствах. В генуэзской Кафе, к примеру, как демонстрируют акты конца XIII в., наиболее значимой статьей импорта из стран Востока был шелк-сырец¹³⁶. Санудо писал:

Раз в землях, подвластных султану, хлопок и сахар произрастают в немалых количествах, из чего султан и сарадины получают большие пошлины и подати, если христиане прекроют их, султан и сарадины претерпят немалый убыток, в то же время на Кипре может быть произведено такое количество сахара, что христиане смогут должным образом снабжаться им. <...> Хлопок же растет в Апулии, на Сицилии, на Крите, в Романии и на Кипре в добром количестве.

<...>

В Египте лен действительно растет в наибольшем количестве, и из него производятся многочисленные и разнообразные изделия.

¹³⁴ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 22.

¹³⁵ *Ibid*.

¹³⁶ Еманов А. Г. Север и Юг в истории коммерции: на материалах Кафы XIII–XV вв. Тюмень, 1995. С. 75.

Лен же перерабатывается, смешиваясь с шелком. Производятся изделия и из единого шелка, и, хотя шелк не рождается ни в одной из областей [султана], все же собственно лен и перечисленные выше изделия и товары мореходством христиан и сарацин постоянно отправляются к Великому Морю [Черному], к странам за горами через Турцию и Африку¹³⁷.

Большую уязвимость мамлюкской экономики перед внешними санкциями Санудо видел в отсутствии во владениях мамлюкских султанов залежей металлов (золота, серебра, меди, олова, свинца), природных источников кораллов и янтаря, которые султанат получал по Средиземному морю и облагал огромными пошлинами в Александрии¹³⁸. Показательно упоминание кораллов как ценного и редкого товара: в эпоху Санудо они активно применялись в медицине как средство от кровохарканья, опухоли селезенки, ослабления зрения¹³⁹.

Среди важных городов Египта Санудо отметил Александрию, Дамьетту, Вавилон-Фустат и Каир, причем, часто упоминая Вавилон и Каир вместе, все же обозначал их как очень близкие, но разные города¹⁴⁰. Также упоминается в качестве одной из султанских резиденций «Крепость», под которой, возможно, подразумевались укрепления и казармы бахритов (*от араб.* бахр — «море» или «большая река»), мамлюков в основном тюркского происхождения, расположенную на нильском острове Рода¹⁴¹ (Рауда). Венецианец акцентировал внимание на уязвимых местах султаната и ресурсах, от поставок которых тот зависел. Он утверждал:

Поскольку дерево, железо и смола, благодаря которым можно довести мореходное дело до совершенства, в земле египетской не водятся, а сарацины не могут получить их иначе, чем по нашему [Средиземному] морю, то если бы они лишились водного сообщения, земля Египта

¹³⁷ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 24.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Еманов А. Г. Указ. соч. С. 58.

¹⁴⁰ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 25–26.

¹⁴¹ Зеленев Е. И. Указ. соч. С. 128 ; Семенова Л. А. Салах ад-дин и мамлюки в Египте. М., 1966. С. 23.

едва ли перенесла бы это, особенно Вавилония и Каир, и [сарацины] более не смогли бы удерживать те поселения, которыми они правят¹⁴².

Для Санудо была очевидна ключевая роль Нила в экономике страны, как в земледелии, так и в обеспечении коммуникаций между всеми районами Египта, он особо отмечал обилие в Египте каналов и прудов, обеспечивающих орошение многих территорий¹⁴³. Венецианец, особенно сведущий в корабельном деле, продолжал:

Над берегами Нила и тех водоемов расположены многочисленные селения, потому и все товары, еда, необходимые вещи и все прочее, что они производят, привозятся и увозятся судами, поскольку у них величайшее множество кораблей. С пошлин же на дерево, железо и смолу в разных местах султан получает четверть их стоимости, что представляет огромную сумму денег. И с любого идущего судна, как с маленького, так и с большого, ежегодно получает султан по три старых безанта, которые составляют примерно три с половиной золотых флорина. А появляется множество этих нагруженных судов во время, когда урожай собран, зерно же доставляется в Вавилонию, и все же непрерывно идет поток кораблей туда и обратно по самому Нилу, рукавам реки и озерам; и столь удивительно даже представить себе великое множество этих самых кораблей. В Вавилонии многие люди пребывают, занимаясь торговлей и ремеслами, а в особенности в Каире и в Крепости (Castro)... располагается султан с амиралиями [эмирами] своими и людьми вооруженными, какие есть в Египте, и со многим прочим людом. И так как сила рода султанского удерживается в едином месте, поэтому он и единый повелитель, что правит в земле египетской и по ту сторону пустыни далее к Армении и Холодным Водам, которые граничат с владением татар. Но, если бы сарацины не располагали судами, то товары, пища и все необходимое им не смогли бы доставляться ни в Вавилонию, ни в Каир, ни в Крепость, поэтому расходы на грузы стали бы больше стоимости вещей, сверх того, их невозможно доставить по суше, и это будет всецело способствовать тому, что народ

¹⁴² *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 25.

¹⁴³ *Ibid.*

Вавилонии, а также вооруженные люди Каира и Крепости и остальное население будут отделены друг от друга по всему Египту¹⁴⁴.

Последнее, как считал Санудо, должно привести страну к хаосу и раздробленности¹⁴⁵. Держава мамлюков представлялась автору трактата богатым, сравнительно централизованным и единым под султанской властью, но уязвимым государством, в котором перекрытие внешним актором морских коммуникаций, дающих султанской администрации ресурсы и доход от пошлин, сразу ударит по центральной власти и погрузит Египет в междоусобицу. Примечательно, что именно в этом пассаже Санудо счел само количество кораблей и регулярность транспортных поставок на Ниле достойными удивления, относя эту, казалось бы, вполне прозаическую картину к образам «чудес Востока».

Характеризуя положение Киликийской Армении, Марино Санудо обратился к излюбленному в средневековой словесности анималистическому языку:

Вашему благочестивейшему милосердию также следует обратить взор к царству Ваших верных армян, что лежит в зубах четырех диких и свирепых зверей. В одной стране, находящейся ниже земли [армянской], находится Лев. Это, разумеется, татары, коим царь Армении платит огромную дань. С другой стороны обитает Барс, а именно — султан, день за днем терзающий христиан и [Армянское] царство. В третьей части живет Волк — турки, разрушающие владение и царство. Четвертую часть населяет Змея. Это корсары (*cursarios*) нашего моря, что день ото дня глодают кости христиан Армении¹⁴⁶.

Несмотря на предполагаемый союз с ильханом, Санудо здесь все же представил его в образе лютого зверя, терзающего маленькое христианское царство, хотя и наиболее благородного из хищников в европейской символической системе. Европейская средневековая словесность достаточно прочно привязала образ леопарда к владыкам мусуль-

¹⁴⁴ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 25.

¹⁴⁵ *Ibid.* P. 25–26.

¹⁴⁶ *Ibid.* P. 32.

манского Востока. По словам М. Пастуро, в западной эмблематике с рубежа XI–XII вв. леопард возник как «плохой лев» — воплощение негативных качеств, ранее приписываемых льву, отныне обретшему ярко выраженную христологическую трактовку¹⁴⁷. По-видимому, леопард на этой «звериной» карте выбран венецианским автором для Египта из стремления подчеркнуть однозначно враждебное отношение к султану и более низкий, с его точки зрения, символический статус султаната Египта по сравнению с государством Хулагуидов.

«Дуб египетский — сердце и жизнь сарацин», — утверждал Санудо, настаивая, что за сокрушением власти мамлюков, контролировавших и Святую землю, и Мекку, и Медину, скоро настанет конец самой мусульманской религии¹⁴⁸. Санудо по традиции именовал правителя Египта вавилонским султаном, что, помимо географической привязки к Вавилону Египетскому, само по себе рождало многочисленные символические ассоциации с библейскими образами, вполне очевидные читателю. Стандартное наименование «Вавилонского царства» или даже «Вавилонской империи» закрепляется за Египтом (сначала — Фатимидским халифатом) в рыцарском эпосе и хрониках крестовых походов¹⁴⁹. Склонный к метафорам из мира флоры и фауны венецианец уподоблял торговые пути и торговые пошлины корням этого египетского «дерева», и, по оценкам Санудо, торговля в землях султана, контролировавшего пути пряностей, превосходила торговлю во всем остальном мире¹⁵⁰.

Сообщение султаната с дружественной ему на том этапе Византией, по мнению венецианского дипломата, необходимо было, как и со-общение с Золотой Ордой, перекрыть посредством морской блокады:

Также посольства, миссии и договоры, которыми султан Вавилонии и император греков подстрекают друг друга, можно с легкостью пресечь¹⁵¹.

¹⁴⁷ Пастуро М. Символическая история европейского Средневековья. СПб., 2012. С. 57.

¹⁴⁸ Sanuti Torselli Marini. Op. cit. P. 49.

¹⁴⁹ Лучицкая С. И. Указ. соч. С. 176.

¹⁵⁰ Sanuti Torselli Marini. Op. cit. P. 41–42.

¹⁵¹ Ibid. P. 32.

Отношения между Египтом и Константинополем во второй половине XIII в. развивались интенсивно. В мае 1281 г. Михаил VIII Палеолог и султан Калавун (1279–1290) заключили договор, восьмой пункт которого предполагал возможные совместные действия против Карла Анжуйского, общего врага для Византии и Египта и на тот момент союзника Венеции¹⁵². Судьбоносные для Восточного Средиземноморья события 1204 г., а также возрождение империи при Михаиле VIII нашли примечательную трактовку в труде «Объяснение благородных правил» египетского энциклопедиста и потомственного секретаря ал-Умари (1297/1301–1349):

Царь Рума, владыка Кустантини. Некогда он был великим царем до победы франков. [Ныне] остатки его царств [вновь] возвращаются к нему от крестоносцев, но из-за них пребывают в бедности у него и богатый, и нищий¹⁵³.

Санудо утверждал, что Египет получал от стран, подвластных Римской католической церкви, серебро, медь, олово, свинец, ртуть, масло, лесные орехи, шерстяные, шелковые и льняные ткани, кораллы, полотно и другие товары, избыток которых египтяне отправляли в Индию, где закупали перец¹⁵⁴.

Все это служит усилению указанной крепости египтян, из-за этой торговли и отправляются купцы к северным странам Великого моря и увозят оттуда мальчиков и девочек, каковых египтяне зовут мамулюхами¹⁵⁵.

Если на торговой оси Север — Юг генуэзская Кафа была крупнейшим невольничьим рынком, то Египет — главным покупателем

¹⁵² Korobeinikov D. Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century. Oxford, 2014. P. 210.

¹⁵³ Цит. по: Коробейников Д. А. «Византийское содружество наций» в восточных источниках (по материалам дипломатической переписки между Византией и Мамлюкским султанатом в XIV в.) // ВВ. М., 2009. Т. 68 (93). С. 75–90. С. 82–83.

¹⁵⁴ Sanuti Torselli Marini. Op. cit. P. 42.

¹⁵⁵ Ibid. P. 42–43.

живого товара, причем по договору с Михаилом VIII Палеологом мамлюкский султан получил право посылать корабли в Черное море за рабами¹⁵⁶. Сами венецианцы принимали не менее активное участие в работоторговле: в частности, после захвата Эфеса турками Саса-бей в октябре 1304 г. цены на невольничьих рынках венецианской Кандии стремительно обрушились из-за притока рабов-византийцев¹⁵⁷.

Санудо Торселло настаивал на необходимости перекрыть Египту торговые пути, снабжающие его рабами из христиан и язычников¹⁵⁸. Для венецианца мамлюки — это общее наименование рабов и рабынь, он не использовал этот термин в его узком смысле для обозначения воинов-рабов. Однако Санудо говорил, в частности, о серьезных военных достоинствах и высоком боевом духе конных воинов султана ан-Насира (Melec Naser), одетых в тяжелые шлемы и искусно владевших дротиком в период войны с Газан-ханом¹⁵⁹.

Как уже было сказано, для описания мусульманского мира в хрониках и воинском эпосе XI–XIII вв. было весьма характерно механическое перенесение европейской титулатуры, геральдики и принципов феодальной иерархии на реалии исламских обществ. К примеру, Жан де Жуанвиль (ум. 1317), старший современник Санудо Торселло и биограф Людовика IX Святого, так описывал мамлюкскую символику и воинские ритуалы:

Герб султана был золотой; и такие же гербы носили и эти юноши; называли их бахария. Как только у них вырастала борода, султан посвящал их в рыцари¹⁶⁰.

Под бахария здесь подразумевались мамлюки-бахриты. У Санудо тенденция к экстраполяции европейских норм и символов на исламский Восток уже значительно ослабела. Применительно к восточным государям он нередко оперировал воображаемыми

¹⁵⁶ Еманов А. Г. Указ. соч. С. 131.

¹⁵⁷ Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV–XV вв. М., 1988. С. 78.

¹⁵⁸ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 43.

¹⁵⁹ Ibid. P. 240.

¹⁶⁰ Жуанвиль Жан де. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика. СПб., 2012. С. 70.

для исламского мира титулами (*rex, imperator*), наряду с реальными (*Calypha, Soldanus, Caam*) и «смешанными» (*Soldanus Babyloniae*), но, в отличие от многих предшественников, воздерживался от трансляции европейских феодальных реалий в исламский мир.

Марино Санудо, хотя и использовал традиционные для европейских описаний Востока воображаемые титулы, по-видимому, хорошо понимал всю их условность и осознавал отличия западного восприятия титулатуры мусульманских государей от реально существовавшей на Востоке. В начале «Книги тайн верных креста» Санудо специально привел полный титул султана ан-Насира, сам по себе напоминавший миниатюрный историко-географический трактат:

Это титул султана Вавилонии, как его именуют его подданные: «Светлейшему, могущественнейшему, высочайшему господину султану Насету, господину мира, справедливому судье, мощному разоблачителю тайных дел, повелителю сарацин и мусульман, ревнителю справедливости мира, судье возвращающих и забытых нечестивыми, наследнику царств, султану арабов, азимов (вероятно, зиммиев (ахл аз-зимма) — немусульманского населения мусульманского государства. — Д. В.) и турок, отверзателю провинций, изгонителю воинства татар, Александру наших дней, господину добрых, царю двух морей, почести являющему почтенным и щедрым, деспоту царей и султанов, Бельфету, Махумету, сыну султанов, всенародно провозглашенному царю Мазута, мечу царя Халаона»¹⁶¹.

Этот перечень был переводом, хотя и не буквальным, с неизбежным использованием европейских терминов *rex* и *Saraceni*, полного официального титула султана¹⁶².

Главным аргументом Марино Санудо в пользу своевременности нового крестового похода было утверждение, что ныне султанат Египта и Сирии значительно слабее, чем он был в своем еще недав-

¹⁶¹ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 8. Султан Калавун был отцом ан-Насира.

¹⁶² Автор благодарит за консультацию к. и. н., старшего научного сотрудника ИВИ РАН Д. А. Коробейникова.

нем прошлом. Санудо подводил итог рассказу о противостоянии султана ан-Насира ильхану Олджейту:

Из всего этого становится ясно, что ослабла мощь египетского султана и что пришло время народу христианскому отомстить племенам и взыскать с нечестивых народов¹⁶³.

Данная идея определила настрой повествования в третьей книге трактата.

Многие общие места описания мусульманского мира в западном нарративе устояли ко времени Санудо Торселло с самого начала крестоносного дискурса. В исторической части своего трактата Санудо поведал полностью стереотипную для своего времени историю возвышения ислама. Начало проповеди Мухаммада в «Книге тайн верных креста» связано с его поверхностным знакомством с Ветхим и Новым Заветами, а также с покровительством несторианского монаха Сергия. Именно последний якобы подстроил трюк, при котором ученый голубь клевал зерно, специально помещенное в уши «Махумету», что было представлено толпе как явление Святого Духа¹⁶⁴. После стандартного беглого экскурса в фантастическое жизнеописание Мухаммада как плута, сластолюбца и эпилептика Санудо привел географические и этнологические очертания исламского мира:

Ведь его учение, подобно крабу ползучему, охватило не только арабов, мидян и персов, сирийцев, эфиопов и египтян, но и всю Африку с востока через юг на запад, и даже чудесным образом распространилось на север¹⁶⁵.

По-видимому, до венецианцев дошли определенные известия о богатых мусульманских городах на Востоке Африки вроде Килвы и Момбасы. Во времена Санудо венецианцы меняли в Египте свои серебряные монеты на золото, которое исправно поступало

¹⁶³ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 243.

¹⁶⁴ *Ibid*. P. 124.

¹⁶⁵ *Ibid*. P. 127.

во владения мамлюков именно из Восточной Африки¹⁶⁶. Рассказ о Мухаммаде в «Книге тайн верных креста» — типичный для западного средневекового дискурса портрет основателя ислама с его классическими топосами от интерпретации учения Мухаммада как искаженного варианта христианской гетеродоксии до анекдотов о лжечудотворчестве. Историософские воззрения Санудо на возвышение Арабского халифата выдержаны отчасти в духе популярной в течение всего Средневековья концепции *translatio imperii*. Завоевание арабами ближневосточных владений Византии при Умаре виделось венецианскому автору Божьей карой Ираклию за склонение к монофелитству после стольких подвигов в войне с персами Хосрова II¹⁶⁷. Арабское завоевание сасанидского Ирана также нашло отражение в «Книге тайн верных креста»:

С двадцатого года Ираклия сарадины, которые до того были под властью персов, теперь же, наоборот, основали собственную империю, названную с тех пор Царством сарацин, вместо Царства персов¹⁶⁸.

В беглой характеристике крупнейшего геополитического сдвига раннего Средневековья на Ближнем Востоке схема смены мировых царств, восходящая к Книге Даниила, проецируется на персов и арабов.

Санудо в исторической части своего трактата уделил внимание периоду возвышения мамлюков и фигуре бахритского султана Бейбарса (аз-Захир Рукн ад-Дин Бейбарс аль-Бундукдари, 1260–1277), который в «Книге тайн верных креста» по сложившейся традиции именовался Бендокдар (Bendocdar). Подробностей прихода Бейбарса к власти и мотивов Санудо не приводил, кратко констатируя:

Затем же (после победы над монголами при Айн-Джалуте в 1260 г. — Д. В.) султан [Куруз, 1259–1260] вернулся в Вавилон, но был убит Бендокдаром, который и наследовал его власть¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Эрс Ж. Рождение капитализма в Средние века: менялы, ростовщики и крупные финансисты. СПб., 2015. С. 48.

¹⁶⁷ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 124.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid. P. 221.

Излагая историю военных кампаний Бейбарса, Санудо подчеркивал жестокость и вероломство его действий. В частности, о событиях 1268 г. он писал:

В следующем году седьмого марта Бендокдар овладел Яффой через предательство и во время перемирия многих из бедных убил, а другим, многим из тех, кто первыми был ограблен, дал гарантии безопасности¹⁷⁰.

Образ Бейбарса отчасти контрастирует с образом Саладина (Салах ад-Дина) в той же «Книге тайн верных креста». Саладин характеризовался в ней как благоразумный военачальник, «муж хитрый и в военных делах многоопытный»¹⁷¹, также подчеркивалось, что он не нарушал клятв и почти никогда не отказывал просившим¹⁷². Здесь Санудо следует традиционному европейскому портрету основателя династии Аййубидов. Саладин пользовался большим уважением средневековых европейцев как достойный противник и благородный государь-воин. Даже Гийом Тирский, «Историю деяний в заморских землях» которого широко использовал Санудо¹⁷³, видя в Саладине жестокого врага христианства, неукротимого гордеца и беспринципного узурпатора, в то же время подчеркивал его ум, воинские качества и щедрость, а продолжатели Гийома проецировали на Саладина куртуазный идеал своей эпохи¹⁷⁴.

В третьей книге «Книги тайн верных креста» также нашлось место описанию христианских святынь Египта, паломничеств и связанных с ними чудес. Передавая легенду о чудесах реликвий Иоанна Крестителя, которые ежегодно стремительно плыли по Нилу против течения, когда святой определял их местопребывание, Санудо подчеркивал, что в вавилонский монастырь, посвященный Иоанну Крестителю, на праздник святого собиралось столь же много сара-

¹⁷⁰ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 223.

¹⁷¹ *Ibid.* P. 191.

¹⁷² *Ibid.* P. 192.

¹⁷³ *Lock P.* Op. cit. P. 6.

¹⁷⁴ *Луцицкая С. И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С. 276–281.

цин, сколько и христиан¹⁷⁵. Хотя Санудо в экспрессивной манере критиковал обрядность нехалкидонских христиан, включая коптов¹⁷⁶, однако, несмотря на конфессиональную инаковость, копты и нубийцы, безусловно, оставались для него частью христианского мира. Санудо вполне искренне надеялся на скорое возвращение христианского господства в Египет. В трактате многократно давались отсылки к сложному образу Египта в Священной истории:

Так благой Господь, Который среди гнева не оставил нас Своими милостями, послав Сына Своего в Египет, дал великий знак примирения и десять казней исцелил единым лекарством¹⁷⁷.

Пирамиды Гизы воспринимались венецианским автором исключительно как свидетели ветхозаветных событий. Санудо отмечал, что на расстоянии пяти лиг от Вавилона стоят несколько очень высоких пирамид, которые, согласно преданию, служили зернохранилищами Иосифу во время голода в Египте¹⁷⁸.

В тексте «Книги тайн верных креста» акцентировался статус Мамлюкского султаната в качестве главного, самого мощного и авторитетного государства мусульманского мира, а также самой богатой державы всего Средиземноморья и Ближнего Востока, если не всего мира. При этом интеллектуал из морской республики подчеркивал огромную зависимость Египта от внешней торговли и водных коммуникаций, а также отсутствие у него таких важных ресурсов, как дерево и железо, что делало султанат чрезвычайно уязвимым в случае морской блокады. Для Санудо, очевидно, главной задачей нового крестового похода было через сокрушение гегемона мусульманского мира превратить Венецию в подлинно трансконтинентальную колониальную империю. Египет для автора «Книги тайн верных креста» — это одновременно главный антагонист христианского мира и ключ к Святой земле, мощная держава со сферой влияния от Нубии до Улуса Джучи и объект завоевания.

¹⁷⁵ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 260.

¹⁷⁶ *Ibid.* P. 184.

¹⁷⁷ *Ibid.* P. 260.

¹⁷⁸ *Ibid.* P. 261.

В Италии с середины XIV в. зарождается гуманистическое движение. Возвеличивание классической греко-римской культуры сопровождалось критическим отношением к культуре арабской, этот настрой, скорее всего, был направлен не столько на мусульман, сколько на арабское влияние, пусть и очень опосредованное, в самой европейской культуре XII–XIII вв. Образ сарацина у гуманистов быстро вернулся в разряд варвара, и этот сарацин фактически стал инструментом критики университетской схоластики. Как отмечал Ж. Ле Гофф, тип университетского средневекового интеллектуала-клирика и тип итальянского гуманиста XIV–XV вв. во многом были антагонистами: если университетский преподаватель высокого Средневековья — это интеллектуал-труженик, то гуманист последующей эпохи явственно тяготел к аристократии, если первый — ученый-рационалист, то второй — литератор, мистик и даже антиинтеллектуалист, первый экстравертен, второй ориентирован на герметичный круг, мир первого — город, второго — двор¹⁷⁹. Франческо Петрарка (1304–1374), один из первопроходцев гуманизма, придерживался резко антиарабских взглядов. В письме к падуанскому другу Джованни Донди Петрарка признавался в своей жгучей неприязни ко всему, связанному с арабами, а арабскую поэзию ценитель римской классики именовал «нежной, мягкой, немощной»¹⁸⁰. Одной из важных причин этого настроения в XIV в. был появившийся теперь в гораздо большем объеме доступ к греческим текстам из византийских библиотек без посредничества арабской традиции с ее несовершенными переводами, которые теперь рассматривались как источник заблуждений и искажений античной классики. Политические и культурные факторы тесно переплелись, формируя новый образ восточного человека на Западе позднего Средневековья. В то же время интеллектуальная мода на астрологию, во многом ассоциировавшуюся с мусульманским миром, как и увлечение каббалой, достигла в эпоху Ренессанса расцвета.

К XIV–XV вв. образ сарацина или мавра, по выражению Ф. Кардини, «присутствовал... в коллективном сознании европейцев, вызывая

¹⁷⁹ Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века. СПб., 2003. С. 112, 124, 144, 147.

¹⁸⁰ Кардини Ф. Указ. соч. С. 148–149.

страх, одновременно став чем-то привычным»¹⁸¹. В постальмохадском ал-Андалусе на оставшейся небольшой территории фактически осталось единственное мусульманское государство — Гранадский эмират. Реконкиста окончательно завершилась в январе 1492 г., когда Гранада оказалась в руках «католической четы» Фердинанда и Изабеллы. В том же году была открыта Америка. Если в первой половине XIV в. наиболее ярким и значимым представителем мусульманского мира для Европы была держава мамлюков, то со второй половины XIV в. положение главного мусульманского Другого для Европы постепенно перехватывало Османское государство.

Образ турка-османа вырисовывался как образ наиболее свирепого и экспансионистски настроенного из Других. Турки, в отличие от мавров, оставались загадкой. Наиболее наглядно эволюция представления об османах в Западной Европе прослеживается на примере дискурса Венецианской республики о Востоке. Румынский медиевист Ш. Марин выделил семь основных этапов в развитии венецианско-османских отношений, а вслед за ними и венецианского нарратива о турках-османах и Османской империи. На период XIV–XV вв. приходятся четыре из этих этапов: 1) до битвы при Никополе (1396), характеризующийся отсутствием непосредственной угрозы венецианским владениям со стороны османов, кроме чисто экономической; 2) между Никополем и потерей Фессалоники (1430), когда угроза стала ощутимой, при этом опыт военных побед вроде сражения 1416 г. при Галлиполи внушал венецианским хронистам некоторый оптимизм по поводу возможного развития отношений с вновь появившимся мощным противником; 3) между 1430 г. и Стамбульским миром (1479) — этап, характеризующийся оборонительной позицией «Светлейшей»; 4) от Стамбульского мира до окончания «Краткой войны» (1502), когда в Венеции расцветает жанр «публичной историографии» с ее наиболее яркой фигурой — гуманистом Маркантонио Сабеллико (1436–1506)¹⁸².

¹⁸¹ Кардини Ф. Указ. соч. С. 195.

¹⁸² Marin S. The Venetian Republic and Islam — between Crusading Fervor and Realpolitik (9th–13th centuries). P. 2–3. [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/15925508/The_Venetian_Republic_and_Islam_between_Crusading_Fervor_and_Realpolitik_9th-13th_centuries_ (mode of access: 20.03.2018).

Образ турка-османа для европейской цивилизации позднего Средневековья и раннего Нового времени — конституирующий Другой. Именно с возвышением турков-османов были связаны проекты крестовых походов на помощь слабеющей Византии. Окончательно эту позицию Османская империя заняла после взятия Константинополя в 1453 г. Для подавляющего большинства гуманистов середины — второй половины XV в. падение Константинополя обернулось глубоким эмоциональным шоком, сопровождавшимся риторически преувеличенными описаниями гибели Византии¹⁸³, великой исторической трагедией, а османы — не просто варварами-завоевателями, а губителями и разрушителями культуры. Образ Антихриста вновь становился востребованным в латинском дискурсе о Востоке. Само имя великого завоевателя Мехмеда II наводило на традиционные апокалиптические картины.

В то же время образ Мехмеда мог быть в синхронных европейских источниках вполне индивидуализирован. Венецианский хронист Джорджо Дольфин (1396–1458) вскоре после падения Константинополя собрал в своем труде ряд свидетельств о султани-завоевателе. Дольфин, ссылаясь на венецианца дона Джакомо Лангусто, включил в текст хроники словесный портрет Мехмеда II под получавшим в этот период широкое распространение воображаемым титулом «Великого Турка»:

Султан, Великий Турок — молодой человек 26 лет, хорошо сложенный и ростом чуть выше среднего. Он искусен во владении оружием. Его облик более внушает страх, чем уважение. Он редко смеется, осторожен в суждениях и наделен огромной щедростью. <...> Он мечтает сравняться в славе с Александром Великим, и каждый день компаньон по имени Кириако Анконский и другой итальянец читают ему историю Рима и других народов¹⁸⁴.

¹⁸³ Пашкин Н. Г. Эней Сильвий Пикколомини, падение Константинополя и гуманистическая публицистика на Латинском Западе в середине XV века // Россия и мир: панорама исторического развития : сб. науч. ст., посв. 70-летию ист. ф-та Урал. гос. ун-та им. А. М. Горького. Екатеринбург, 2008. С. 217.

¹⁸⁴ *Dolfin Zorzi. Cronaca // The Siege of Constantinople: Seven Contemporary Accounts / transl. by J. R. Melville Jones. Amsterdam, 1972. P. 126.*

Также, по свидетельству Лангусто, Мехмед говорил на трех языках: турецком, греческом и «славянском»¹⁸⁵. Дольфин подчеркивал, что гигантские пушки, использовавшиеся Мехмедом, изготавливались немецкими оружейниками¹⁸⁶. Султан описан как правитель одновременно религиозный, жестокий и не склонный к какому-либо вожделению, кроме жажды славы¹⁸⁷. Характеристику Мехмеда с набором быстро сложившихся в западной традиции топосов можно встретить в речи гуманиста и дипломата Венецианской республики Негропонта Николая Секундина к королю Альфонсо V Арагонскому:

Он тщательнейшим образом исследовал систему управления курией и царским двором... Что касается его образа жизни и поведения, то хотя им не свойственны та умеренность, та скромность и строгость, которые требуются от серьезного и нравственно чистейшего князя, тем не менее, не очень сомневаясь, его, пожалуй, можно было бы назвать воздержанным и рассудительным¹⁸⁸.

Эвбейский автор заметил очевидное несоответствие между характером Мехмеда и сложившимся комплексом представлений о его подданных.

Османский натиск становился фактором, отталкиваясь от которого, властители Европы могли апеллировать к культурному и конфессиональному единству части света и использовать образ этого натиска в качестве политического оружия друг против друга. Видный гуманист Эней Сильвий Пикколомини (1405–1464, папа Пий II в 1458–1464), горячий поборник идеи крестового похода против Османской империи, уже через пять лет после падения Константинополя написал трактат «Европа» (1458), а в 1461 г. — год падения Трапезундской империи, последней монархии византийско-

¹⁸⁵ *Dolfin Zorzi. Cronaca.* P. 126.

¹⁸⁶ *Ibid.* P. 127.

¹⁸⁷ *Dolfin Zorzi. Cronaca.* P. 126–127.

¹⁸⁸ Речь Николая Секундина к королю Альфонсу / пер. И. П. Медведева // Византизм между Западом и Востоком : Опыт исторической характеристики / отв. ред. акад. Г. Г. Литаврин. СПб., 1999. С. 325–326.

го пространства — «Азия»¹⁸⁹. Пикколомини отождествлял христианский мир с Европой, он использовал выражение «европейцы, или те, кто именуются христианами» («Europaei, aut qui nomine christiano censentur»), затем объявлял Европу «отечеством и домом» (*patria et domus*) всех христиан¹⁹⁰. Конфессиональная оппозиция теперь прочно оказалась привязана к оппозиции культурной и до известной степени была вытеснена последней. Пия II можно считать одним из провозвестников нововременного европоцентризма.

Характерным примером использования в эту эпоху образа османов в качестве внутриевропейского инструмента давления являлось «Послание к Магомету» Пия II (1461), которое в действительности никогда не отправлялось Мехмеду II и в котором папа объявлял султана превосходящим европейских властителей и предлагал ему принять христианство как наследнику римских императоров, став новым Константином¹⁹¹. В письме при этом содержалась стереотипная критика ислама. Папа, таким образом, бросал тяжкое обвинение христианским монархам в нежелании преодолеть текущие узкогосударственные интересы и, следовательно, в отступничестве от того, что он видел общехристианским и общеевропейским делом.

Османская экспансия сделала злободневной задачу получения достоверных сведений об исламе. Гуманист-прелат Николай Кузанский (Кребс, 1401–1464, с 1448 г. — кардинал), личный друг Энея Сильвия Пикколомини, питал пристальный интерес к исламу и настаивал на изучении Корана и создании его более точного перевода, хотя делал это вовсе не из симпатии к мусульманскому учению. Николай Кузанский считал возможным, постигая Коран, «найти в нем скрытые евангельские истины»¹⁹². Такой его взгляд на религию, в том числе на ислам, определялся монистическими идеями неоплатонизма. Он утверждал в сочинении «О предположениях» («De coniecturis», 1440–1444), что все религии, даже языческие, почитают в конечном счете единого абсолютного Бога при многообразии обрядов. Те же античные язычники, например, почитали в своих

¹⁸⁹ Ле Гофф Ж. Рождение Европы. СПб., 2007. С. 12.

¹⁹⁰ Кардини Ф. Указ. соч. С. 183.

¹⁹¹ Там же.

¹⁹² Резван Е. А. Указ. соч. С. 358.

богах отдельные проявления единого Бога. В многообразии форм почитания Бога раскрывает себя единая вера (принцип «единая вера в разнообразии обрядов» — *religio una in rituum varietate*¹⁹³). В трактате «О мире веры» («De pace fidei», 1453) Николай Кузанский одновременно призывал к терпимости и согласию между религиями и изображал турок и мусульман язычниками, хоть и подстрекаемыми Антихристом, но при этом готовыми к принятию христианской веры¹⁹⁴.

Если Пий II, обращаясь к Мехмеду II, в действительности обращался к христианским государям и прекрасно понимал нереальность превращения султана в «нового Константина», то уроженец венецианского Крита Георгий Трапезундский (1395–1472/73), по всей видимости, делал это совершенно искренне. Интеллектуал, пытавшийся в своих посланиях и трактатах убедить Мехмеда не просто принять христианство, но и — уже в роли христианского государя — возглавить утопическую всемирную монархию, оказался одиночкой в ряду византийских и итальянских гуманистов. По мнению отечественной исследовательницы К. И. Лобовиковой, знания Георгия об исламе, несмотря на его попытки преодолеть укоренившиеся в христианском мире стереотипы о мусульманах, были все же достаточно поверхностны, а текст Корана он использовал в латинском переводе¹⁹⁵. Критянин писал султану:

Ты видишь, всезлатый эмир и истинный султан: весь род людской разделен на три части, на евреев, христиан и мусульман, из коих род евреев невелик и слишком рассеян, род христиан многочисленен, велик и имеет великие силы, мудрость и знание, род же мусульман весьма велик и достоин удивления. Итак, если кто-то эти два человеческих рода, я имею в виду христиан и мусульман, к одной вере и одному ис-

¹⁹³ Кудрявцев О. Ф. Николай Кузанский // Культура Возрождения : энциклопедия : в 2 кн. / отв. ред. Н. В. Ревякина. М., 2011. Т. 2. Кн. 2. С. 381.

¹⁹⁴ Кардини Ф. Указ. соч. С. 199 ; Кудрявцев О. Ф. Указ. соч. С. 381.

¹⁹⁵ Лобовикова К. И. Эсхатология Георгия Трапезундского и проблема отношения к «чужому» // Культурные связи в эпоху Возрождения / отв. ред. Л. М. Брагина. М., 2010. С. 36.

поведанию приведет, то я клянусь Богом небес и земли, что его будут прославлять среди всех людей¹⁹⁶.

Нетрудно заметить, что при такой схеме устройства мира огромное население стран Южной, Юго-Восточной, Восточной Азии, именуемых в то время зонтичным термином «Индии», оказывалось за пределами «рода людского» или, что куда вероятнее, попросту ничуть не интересовало автора послания, осмыслявшего текущие политические события в категориях средневековой христианской эсхатологии. Еще одна важная деталь в характеристике турок и мусульманского мира выделяла Георгия Трапезундского из широкого круга христианских авторов, писавших об исламе: он намеренно отказывался от представления об исламе как о религии меча и насилия, а также с интересом отзывался об османском языке, «солнечном и ослепительном языке турок»¹⁹⁷. Какими бы искренними намерениями ни руководствовался Георгий, его проект, как и проекты Николая Кузанского и Хуана Сеговийского, остался интеллектуальной утопией, не оказавшей значительного влияния ни на конструирование образа ислама в западных трудах, касавшихся восточных сюжетов, ни тем паче на восточную политику европейских государств.

Эпоха Реформации в Европе совпала с апогеем военно-политического могущества и экспансионистских возможностей Османской империи при Селиме I (1512–1520) и Сулеймане I (1520–1566). Ф. Бродель удачно назвал Османскую империю «контр-Европой»¹⁹⁸. И католическая, и протестантская стороны конфликта регулярно использовали друг против друга обвинения в уподоблении этому могучему конституирующему Другому, соответственно, в «кальвинно-туркизме» и «турко-папизме»¹⁹⁹. Мир ислама к этому времени уже несколько веков был неотъемлемой частью ментальной карты

¹⁹⁶ Георгий Трапезундский. Об истинности христианской веры. С. 20.

¹⁹⁷ Лобовикова К. И. Эсхатология Георгия Трапезундского и проблема отношения к «чужому». С. 30.

¹⁹⁸ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII : в 3 т. М., 1990. Т. 3. Время мира. С. 480.

¹⁹⁹ Резван Е. А. Указ. соч. С. 365.

европейцев, а его образы жили в европейской культуре самостоятельной жизнью.

Вопросы к обсуждению

1. Что знали о цивилизациях друг друга образованные представители Запада и мусульманского мира в IX в.? Обменивались ли Карл Великий и Харун ар-Рашид посольствами?

2. В чем содержание термина «крестовый поход»? Каковы были предпосылки крестового движения?

3. Когда и кем Коран впервые был переведен на латинский язык?

4. Чем отличались образы мусульман в «Дигенисе Акрите», «Песни о Роланде» и «Песни о моем Сиде»?

5. Где находится гробница Мухаммада? Где она находилась, согласно представлениям средневековых западных авторов? Почему?

6. Какое из государств мусульманского мира представлялось Марину Санудо Торселло самым богатым и процветающим? Каков образ этого государства в «Книге тайн верных креста»?

7. В каких кругах ада в «Божественной комедии» Данте герой встречал мусульман? Какие это были исторические фигуры?

Рекомендуемая литература

Альтамира-и-Кревеа Р. История Испании : в 2 т. Т. 1 / Рафаэль Альтамира-и-Кревеа ; сокр. пер. с исп. Е. Л. Глушицкой, Р. И. Линцер, Н. Б. Томашевского ; под ред. и с предисл. З. В. Мосиной. — Москва : Изд-во иностр. лит., 1951. — 358 с.

Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов / Беда Достопочтенный ; пер. с лат., ст., прим., библиогр. и указ. В. В. Эрлихмана ; отв. ред. С. Е. Федоров. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. — 361 с. — ISBN 5-89329-429-7.

Близнюк С. В. Королевство Кипр и итальянские морские республики в XIII–XV вв. / С. В. Близнюк. — Москва : Academia, 2016. — 832 с. — ISBN 978-5-9907066-3-1.

Большаков О. Г. История Халифата : в 4 т. Т. 2. Эпоха великих завоеваний (633–656) / О. Г. Большаков. — Москва : Вост. лит. РАН, 2000. — ISBN 5-02-018165-X.

Большаков О. Г. История Халифата : в 4 т. Т. 4. Апогей и падение арабского Халифата (696–750) / О. Г. Большаков. — Москва : Вост. лит. РАН, 2010. — 366 с. — ISBN 978-5-02-036415-8.

Варьяш И. И. Сарацины под властью арагонских королей : исследование правового пространства XIV в. / И. И. Варьяш. — Санкт-Петербург : Евразия : Clío, 2016. — 387 с. — ISBN 978-5-91852-159-5.

Воскобойников О. С. Душа мира : наука, искусство и политика при дворе Фридриха II, 1200–1250 / О. С. Воскобойников ; пер. с лат. стихов А. Ю. Виноградова. — Москва : РОССПЭН, 2008. — 558 с. — ISBN 978-5-8243-0963-8.

Возчиков Д. В. «Сердце и жизнь сарацин»: Мамлюкский султанат глазами венецианского интеллектуала XIV в. / Д. В. Возчиков // История : электрон. науч.-образоват. журн. — 2018. — Т. 9. Вып. 10 (74) [Электронный ресурс]. — Доступ для зарегистрированных пользователей. — URL: <https://history.jes.su/s207987840002394-2-1/> (дата обращения: 22.02.2019).

Георгий Трапезундский. Об истинности христианской веры / Георгий Трапезундский ; пер. с древнегреч. К. И. Лобовиковой ; общ. и науч. ред. Д. А. Поспелова. — Самарканд : Ихйа улум ад-дин / «Воскрешение наук о вере», 2009. — 252 с.

Горелов Н. С. Алчность халифа: легенда о гибели последнего из Аббасидов / Н. С. Горелов // Вестник Восточного института. — 2000. — Т. 6, № 2 (12). — С. 80–112.

«Деяния франков и прочих иерусалимцев» : перевод на русский язык и комментарий : учеб.-метод. пособие / [Т. Г. Мякин, Г. Г. Пиков, В. Л. Портных]. — Новосибирск : Новосиб. гос. ун-т, 2010. — 251 с. — ISSN 1819-5040.

Добиаш-Рожественская О. А. Эпоха крестовых походов : Запад в крестоносном движении : общ. очерк / О. А. Добиаш-Рожественская. — 2-е изд., стер. — Москва : УРСС, 2003 (Калуга : Облиздат). — 115 с. — ISBN 5-354-00112-9.

Еманов А. Г. Север и Юг в истории коммерции: на материалах Кафы XIII–XIV вв. / А. Г. Еманов. — Тюмень : МИ «РУТРА», 1996. — 225 с.

Ершова И. В. Песнь о Роланде / Ирина Ершова // Postnauka.ru: [сайт]. — URL: <https://postnauka.ru/video/60767> (дата обращения: 13.08.2018).

Ершова И. В. Песнь о Сиде / Ирина Ершова // Postnauka.ru: [сайт]. — URL: <https://postnauka.ru/video/60874> (дата обращения: 19.09.2018).

Жуанвиль Жан де. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика / Жан де Жуанвиль ; пер. со старофр.

Цыбулько Г. Ф., под ред. Карачинского А. Ю., науч. ред. пер. Ю. П. Малинин. — Санкт-Петербург : Евразия, 2012. — 391 с. — ISBN 978-5-91852-025-3.

Кардини Ф. Европа и ислам : История непонимания / Франко Кардини ; пер. с итал. Е. Смагиной, А. Карловой, А. Митрофанова. — Санкт-Петербург : Alexandria, 2007. — 326 с. — ISBN 978-5-903445-06-6.

Коран / АН СССР, Институт востоковедения ; пер. и коммент. И. Ю. Крачковского ; ред. В. И. Беляев ; авт. предисл. П. Грязневич, В. Беляев. — 2-е изд. — Москва : Наука, 1986. — 727 с.

Лучицкая С. И. Крестовые походы : Идея и реальность / С. И. Лучицкая. — Санкт-Петербург : Наука, 2019. — 386 с. — ISBN 978-5-02-039685-2.

Лучицкая С. И. Летающий гроб Магомета: кто это выдумал? / Светлана Лучицкая // Arzamas: [сайт]. — URL: <https://arzamas.academy/mag/243-muhammad> (дата обращения: 23.10.2018).

Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов / С. И. Лучицкая ; отв. ред. А. Я. Гуревич. — Санкт-Петербург : Алетей, 2001. — 396 с. — ISBN 5-89329-451-3.

Мосто Альвизе да. О плаваниях мессера Альвизе да Ка да Мосто, венецианского дворянина / Альвизе да Мосто ; пер. Л. Е. Куббеля // История Африки : хрестоматия. — Москва : Наука, 1979. — С. 307–317.

Норвич Д. Расцвет и закат Сицилийского королевства, 1130–1194 : нормандцы в Сицилии / Джон Норвич ; пер. с англ. Л. А. Игоревского. — Москва : Центрполиграф, 2005. — 391 с. — ISBN 5-9524-1752-3.

Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро : Переводы / вступ. ст. Н. Томашевского ; прим. А. Смирнова и др. — Москва : Худож. лит., 1976. — 655 с.

Райт Дж. К. Географические представления в эпоху крестовых походов : Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе : / Дж. К. Райт ; отв. ред. и авт. предисл. А. Я. Гуревич. — Москва : Наука, 1988. — 477 с.

Резван Е. А. Коран и его мир / Е. А. Резван. — Санкт-Петербург : Петерб. востоковедение, 2001. — 601 с. — ISBN 5-85803-183-8.

Ришар Ж. Латино-Иерусалимское королевство / Жан Ришар ; пер. с фр. А. Ю. Карачинского. — Санкт-Петербург : Евразия, 2002. — 447 с. — ISBN 5-8071-0057-3.

Семенова Л. А. Салах-ад-дин и мамлюки в Египте / Л. А. Семенова. — Москва : Наука, 1966. — 214 с.

Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу / У. Монтгомери Уотт ; пер. с англ. С. А. Шуйского ; предисл. А. В. Сагадеева. — Москва : Наука, 1976. — 128 с.

Уотт У.М. Мусульманская Испания / У.М. Уотт, П. Какиа. — Москва : Наука, 1976. — 213 с.

Успенский Ф.И. История крестовых походов / Ф.И. Успенский. Москва : Даръ, 2005. — 350 с. — ISBN 5-485-00014-2.

Французов С. А. Хроника Иоанна Никиуского: некоторые особенности языка и содержания / С. А. Французов // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. — Сер. 3: Филология. — 2010. — Вып. 4 (22). — С. 77–86.

Эрс Ж. История крестовых походов / Жак Эрс ; пер. с фр. М. Ю. Некрасова. — Санкт-Петербург : Евразия ; Москва : Клио, 2015. — 316 с. — ISBN 978-5-91852-112-0.

Tolan J. Saracens: Islam in the Medieval European Imagination / John Tolan. — New York : Columbia Univ. Press, 2002. — XXIII, 372 p. — ISBN 0-231-12333-7.

Глава 5

МОНГОЛЫ И RAH MONGOLICA В СРЕДНЕВЕКОВОМ ЗАПАДНОМ ДИСКУРСЕ

Монгольская империя, основанная Чингисханом и расширенная его наследниками, превзошла размерами все предыдущие мировые державы и кочевые империи. Она объединила под властью одного клана территории от Желтого моря до бассейна Дуная, вовлекая их общества в интенсивный информационный и культурный обмен. Монголы способствовали, пусть и принудительно, активизации контактов между разными концами евразийской ойкумены, фактически кочевники-завоеватели в XIII в. осуществили первую в своем роде модель глобализации, которая, впрочем, не только оказалась недолговечной, но и сама в себе таила причины жестокого кризиса XIV в. в Старом Свете¹.

Научная литература, посвященная восприятию Монгольской империи и образовавшихся после ее распада государств Чингизидов в евразийской ойкумене за их сравнительно короткий период существования, огромна и регулярно пополняется новыми исследованиями². Один из главных вопросов изучения монгольской политиче-

¹ Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Империя Чингис-хана. М., 2006. С. 487.

² См., в частности: Пиков Г. Г. О восприятии монголов европейцами в XIII веке // История мировой культуры и методы ее преподавания : тез. докл. междунар. конф., посв. 60-летию НГПУ, 30 октября — 1 ноября 1995 г. Новосибирск, 1995. С. 85–89 ; Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997 ; Султанов Т. И. Чингиз-хан и Чингизиды : Судьба и власть. М., 2017 ; Юрченко А. Г. Золотая Орда: между Ясой и Кораном (начало конфликта) : книга-конспект. СПб., 2017 ; Юрченко А. Г. Империя и космос : Реальная и фантастическая история походов Чингисхана по материалам францисканской миссии 1245 г. СПб., 2002 ; Его же. Историческая география политического мифа : Образ Чингис-хана

ской практики и имперской идеологии состоит в разъяснении того, в какой мере культурный контекст создания историописательских нарративов о монголах (они принадлежали перу представителей оседлых культур, на умозрительной карте каждой из которых уже существовал к тому моменту определенный образ кочевника, — китайцев, персов, латинян, армян и др.) и, что не менее важно, контекст интеллектуальной среды их авторов влияли на образ этой империи в том или ином дошедшем до наших дней историческом источнике. В какой мере мы имеем дело с сознательным «выдаванием желаемого за действительное», когда, скажем, речь идет о принятии новой религии тем или иным представителем «золотого рода» и о последующем осмыслении в историописательской сочинении этого акта как включения его владения в соответствующее конфессиональное пространство? Задача данной главы — рассмотреть образы монголов и государств, формировавших систему *Rex Mongolica*, главным образом на примере представлений о них в уже известном читателю историко-географическом трактате венецианца Марино Санудо Торселло «Книга тайн верных креста».

Автор основных сведений об истории монголов, задействованных венецианцем Санудо, принц Хетум также известен под именем Хетум Патмич, то есть «Хетум Историк»³. Хетум в книге «Цветник историй стран Востока» подробно описал визит своего дяди, царя Киликийской Армении Хетума I (1226–1270), в Каракорум в 1254 г.⁴ Текст Санудо испытал значительное влияние со стороны армянского интеллектуала, чьей компетентности в восточных делах венецианец, несомненно, глубоко доверял. В частности, именно к Хетуму в сочинении Санудо восходят явно преувеличенные представле-

в мировой литературе XIII–XV вв. СПб., 2006; *Его же*. Христианский мир и «Великая Монгольская империя»: материалы францисканской миссии 1245 года. «История Тартар» брата Ц. де Бридиа / критич. текст, пер. с лат. СПб., 2002; *Roux J.-P.* L'Histoire de l'Empire mongol. Paris, 1993.

³ *Хетум Патмич*. Цветник историй стран Востока : Текст договора, заключенного между Мункэ-ханом и царем Хетумом // Армянские источники о монголах : Извлечение из рукописей XIII–XIV вв. / пер. А. Г. Галстяна. М., 1962.

⁴ См. в кн.: Книга странствий / пер. с лат. и ст.-фр., сост., ст. и коммент. Н. Горелова. СПб., 2006. С. 217–274.

ния о распространении христианства на Востоке. Христианами и у Хетума, и у Санудо предстали монгольские ханы Мункэ (Манго) и Хубилай⁵.

Санудо включил в «Книгу тайн верных креста» пересказ истории Хетума о принятии ханом Мункэ христианства по просьбе Хетума I во время его поездки в Каракорум. Царь Хетум, засвидетельствовав свое почтение хану, обратился к Мункэ с семью прошениями⁶. Во-первых, хан вместе со своим народом должен был, «оставив секты, исполненные суеверий, принять веру Христову и креститься»⁷. Во-вторых, между христианами и татарами устанавливался «вечный мир» (*pax perpetua*); в-третьих, христианскому клиру гарантировалась свобода от порабощения и обложения данью; в-четвертых, хан обязался отправить помощь христианам для освобождения Святой земли от гнета сарацин; в-пятых, силами «татар, занявших Турцию», хан обрушивался на Багдад и расправлялся с халифом; в-шестых, царю гарантировалась поддержка всех татарских владений, лежащих рядом с Арменией; в-седьмых, все армянские земли, занятые турками или татарами, должны были вернуться под власть армянской короны⁸. Хан, если верить Хетуму и Марино Санудо, согласился на эти требования и крестился, правда, сказал, что не станет никого обращать насильственно⁹. В историографии давно отмечено, что в данном рассказе победоносный поход войска Хулагу на Багдадский халифат в 1258 г., в ходе которого халиф аль-Мустасим действительно был убит завоевателями, предстал как реализация плана царя Хетума¹⁰. Едва ли есть основания именовать договором между монгольским ханом и армянским царем вслед за А. Г. Галстяном¹¹ этот достаточно сомнительный перечень

⁵ *Sanuti Torselli Marini. Liber secretorum fidelium crucis / ed. Bongarius. Gesta Dei per Francos. Hannoviae, 1611. P. 236.*

⁶ Книга странствий. С. 265–266; *Sanuti Torselli Marini. Op. cit. P. 236.*

⁷ *Sanuti Torselli Marini. Op. cit. P. 236.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid. P. 237.*

¹⁰ См.: Микаеэлян Г. Г. История Киликийского армянского государства. Ереван, 1952. С. 315 ; *Grousset R. L'empire des steppes. Paris, 1952. P. 352–355.*

¹¹ См. коммент.: *Гетум Памтич. Цветник историй стран Востока : Текст договора, заключенного между Мункэ-ханом и царем Гетумом. С. 68.*

декларативных прошений ханского данника и декларативных же обещаний Мункэ их удовлетворить.

В армянской традиции прослеживалось несколько синхронных моделей восприятия Монгольской империи. В «Летописи», приписываемой старшему брату царя Хетума I (и также дяде Хетума Патмича), крупному государственному деятелю, одаренному дипломату и военачальнику Армянского царства Смбату Спарапету, о крещении Мункэ (Мангу) в связи с визитом Хетума ничего не упоминалось, сообщалось лишь, что «хан Мангу... принял царя Хетума радушно и предоставил ему все, что тот просил»¹². Однако в 1247 г. тот же Смбат буквально по дороге миссии в Каракорум к хану Гуюку в письме своему родственнику кипрскому королю Генриху I Лузиньяну (1218–1253) сообщал, что хан и его сановники якобы «совсем недавно стали христианами»¹³ под влиянием покоренного христианского населения страны «Гасрат и Гагнат... откуда вышли три царя, чтобы приветствовать Иисуса Христа»¹⁴. В 1250 г. Смбат вернулся в Армению с ханской грамотой, гарантирующей целостность армянских земель от внешних посягательств, и обещанием монголов оказать поддержку Киликии для возвращения крепостей, отторгнутых Румским султанатом¹⁵. В пересказе Марино Санудо повествования Хетума Смбат фигурирует как Гинибальд (Ginibaldus)¹⁶. Киликийская Армения остро нуждалась в военном союзнике против соседних мусульманских государств. На первых порах союз с ханом объективно отвечал политическим интересам Армении. То же самое можно сказать и о крестоносном движении высокого Средневековья, переживавшего свой последний пик во время походов Людовика IX. Распространение в Европе (как Смбатом, так и позже Хетумом)

¹² La chronique attribuée au connétable Smbat / Introduction, translation et notes par Gérard Dédéyan. Paris, 1980. P. 106.

¹³ *Смбат Спарапет*. Письмо Смбата Спарапета из Самарканда кипрскому королю Генри Лузиньяну (1247) // Армянские источники о монголах: Извлечение из рукописей XIII–XIV вв. / пер. А. Г. Галстяна. М., 1962. С. 69.

¹⁴ *Смбат Спарапет*. Указ. соч. С. 70.

¹⁵ A History of the Crusades / Gen. ed. K. Setton. Vol. 2. The Later Crusades, 1189–1311 / ed. by R. L. Wolf and H. W. Hasard. Madison; Milwaukee; L., 1969. P. 652.

¹⁶ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 236.

завышенных оценок численности и сил восточных христиан имело явную политическую цель. Принц Хетум сообщал впоследствии, что для составления своего труда пользовался текстами своего «почтенного дяди». Как справедливо предположил А. Г. Галстян, этим дядей, скорее всего, и был Смбат¹⁷. Таким образом, из Армении на Запад выстраивалась определенная дискурсивная цепочка представлений и образов: от Смбата — к Хетуму, от Хетума — к Марино Санудо.

Другой армянский историк Киракос Гандзакеци (ок. 1200–1271) в «Истории Армении» также не писал о крещении хана и в целом воспринимал монголов как сильных и жестоких неприятелей, желая потомкам избавиться от их гнета¹⁸. Однако и Киракос не избегал упоминания о христианах среди монголов (в частности, о христианке Докуз-хатун, супруге Хулагу, сжалившейся в 1258 г. над багдадскими несторианами¹⁹) и об общей веротерпимости ряда вельмож империи, но, в отличие от Смбата и Хетума, не старался преувеличить степень распространения христианства. По свидетельству Киракоса, в 1247 г. военачальник Анагурак активно покровительствовал монастырю у гробницы св. Фаддея, долгое время заброшенной, превратив его в крупный паломнический центр, причем многие татары «приходили туда и крестили сыновей и дочерей своих, и множество одержимых и хворых были исцелены»²⁰. Киракос писал, что хан Мункэ в 1254 г. пожаловал Хетуму ярлык, гарантировавший защиту его царству, и подтвердил освобождение церквей от уплаты податей²¹. Киракос, сдержанный в оценках союза с монголами и превозносящий Хетума более за благочестие, чем за что-либо иное, сообщив о стандартных для великих ханов действиях по отношению к правителям-данникам, здесь, очевидно, более достоверен, нежели Хетум.

¹⁷ См.: комментарий 1 А. Г. Галстяна к кн.: *Гетум Патмич*. Цветник историй стран Востока : Текст договора, заключенного между Мункэ-ханом и царем Гетумом. С. 70.

¹⁸ См.: *Гандзакеци К.* История Армении / пер. Л. А. Ханлярян. М., 1976. С. 172–174.

¹⁹ Там же. С. 230.

²⁰ Там же. С. 193.

²¹ Там же. С. 225.

Изложив в деталях сомнительную историю крещения Мункэ, энтузиасты возрождения крестоносного движения армянский принц-интеллектуал Хетум, а вслед за ним и Марино Санудо Торселло, очевидно, выдавали желаемое за действительное. Однако этот сюжет, легендарный, но обнадеживающий в условиях постоянного внешнего давления на армянское государство, оказался востребован современниками. В данной истории особенно показательна чрезвычайно оптимистичная для европейского читателя (прелата и сановника) «обратная конспирология» — объяснение ряда действий монгольского хана, в частности, победоносного похода на Багдад в 1258 г., инициативой куда менее могущественного христианского монарха. Подобный нарратив предлагал сценарий контроля над иной культурной реальностью и куда более сильной чужеродной властью через установление личных связей с восточными государями (и последующую определенную манипуляцию ими). Не исключено, что как раз эта история о мнимом обращении монгольского хана силами смиренного армянского царя послужила одним из многих источников вдохновения для утопического проекта Георгия Трапезундского по обращению султана Мехмеда II в христианство.

Из мусульманских государств своего времени Марино Санудо наиболее полно знал и описал историю державы иранских ильханов, что, скорее всего, связано, во-первых, с энтузиазмом венецианца по поводу поиска торговых путей через Евразию в обход Египта, а, во-вторых, со спецификой его собственных источников. В частности, Хетум происходил из царского рода государства, платившего дань Хулагуидам. Взгляды Марино Санудо на Pax Monglica, к его временам представлявший собой ряд соперничающих держав с ветвями Чингизидов во главе, примечательны по ряду аспектов. Во-первых, по используемой им воображаемой титулатуре все владыки монгольских государств именовались императорами, что, очевидно, было стандартной передачей ханского титула. Во-вторых, Хулагуиды и в доисламский период своей истории, и в современную для Санудо эпоху в его нарративе и космографии занимали особое положение в силу важности контролируемых ими торговых путей, а также соперничества с Египтом и Золотой Ордой. В этом отно-

шении особенно показательно отражение истории падения Багдадского халифата под натиском монголов. Излагая историю периода крестовых походов и монгольских завоеваний, автор «Книги тайн верных креста» упомянул под 1258 г.:

В том же году татары заняли землю Арсасидов и всю Персиду, а в Бальдаке они отрубили голову калифу Бальдакскому²².

Монгольским принцем и полководцем, в конце 1256 г. уничтожившим главную твердыню секты асасинов замок Аламут и через год с небольшим положившим конец Багдадскому халифату Аббасидов, был Хулагу, сын Толуя и брат Хубилая, но у Санудо глава похода в этом пассаже не персонифицирован. Однако одной трактовкой гибели Багдадского халифата Санудо не ограничился. Ранее уже указывалось, что Санудо повторял версию Хетума, представившую захват Багдада Хулагу реализацией соглашения царя Киликийской Армении Хетума с великим ханом Мункэ. Передавая пятый пункт этого предполагаемого документа, Санудо указывал:

В-пятых, он (Манго, как у Санудо назван Мункэ. — Д. В.) должен был приказать татарам, занимавшим Турцию, двинуться на уничтожение Бальдака вместе с его калифом, ведь там были исток и глава заблуждения нечестивого Махумета²³.

Здесь очевидна параллель с идейным обоснованием Марино Санудо Торселло своего проекта: Египет должен быть сокрушен, поскольку, захватив его, можно повергнуть ислам.

В более развернутом виде и с иными подробностями казни халифа Санудо рассказывал о разорении Багдада в другом разделе третьей книги своего труда:

Халао (Хулагу. — Д. В.), расположив гарнизон в царстве персов, отправился в провинцию Армении, именуемую Саларк, и отдыхал там

²² *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 221.

²³ *Ibid*. P. 236.

весь срок летней жары в неге и покое. С приходом же зимы он призвал тридцать тысяч татар из царства Турции, двинулся осаждать Бальдак и со всех сторон окружил его. Калиф багдадский же, поняв, что повсюду окружен, ведь был он малой доблести, а народ, ему подвластный, был робок, изнежен и не приспособлен к ратному делу, решил отправить к Халао посланников просить мира. Халао притворился, что благосклонно принял их слова, и сказал, что якобы очень жаждет встречи с самим калифом. Когда это было ему обещано, он привел с собой внутрь города вооруженные войска и захватил власть. [Это случилось в] 1258 году. В горло пленному калифу он повелел залить жидкое золото, укоряя его за алчность, ведь тот, обладая в изобилии несметными сокровищами, удерживаемый лишь сребролюбием, отказался их потратить ради собственного блага. А после смерти калифа Халао овладел всей областью. И была у него жена-христианка Дотускатон, которая происходила от тех самых трех царей, что пришли вслед звезде поклониться Христу. Она добилась от своего супруга, чтобы храмы сарацинские были разрушены, а омерзительнейшему Махумету все перестали поклоняться; и оказались сарацины под самым тяжким рабством²⁴.

Здесь Марино Санудо стремился не просто передать широко, как мы увидим далее, известный современникам дидактический анекдот, но также показать, что казненный халиф — вполне типичный носитель «сарацинских» моральных характеристик: самоуверенности, жадности, трусости, неумеренного сластолюбия и привычки к роскоши. О влиянии армянской традиции восприятия покровительницы христиан Докуз-хатун на Санудо через Хетума говорилось выше. Несмотря на то, что в других местах текста Санудо подчеркнуто негативно относился к несторианам, даже, по традиции, обвиняя их во влиянии на зарождение ислама, в контексте противостояния исламу вопрос конкретной конфессиональной принадлежности жены Хулагу, как и христиан Ирана, для автора был совсем не актуален.

Замечания о разгроме халифата Аббасидов монголами и казни халифа аль-Мустасима (1242–1258) у венецианца довольно

²⁴ *Sanuti Torselli Marini. Op. cit. P. 238.*

лаконичны, но заслуживают отдельного внимания в плане общих образов мусульманского мира в его трактате. В первом и втором пассаже об обезглавливании халифа татарами Санудо не следовал в полной мере данным Хетума, на которые во многих других сюжетах охотно полагался. По «Цветнику историй земель Востока», когда Хулагу взял Багдад, он подивился недалёковидности правителя, обладавшего такими несметными богатствами, но скупившегося на военные расходы, а затем уморил багдадского халифа голодом в его же сокровищнице, сказав перед этим: «Поскольку ты наставник и повелитель веры Магомета, мы будем тебя кормить этими драгоценными сокровищами, которые ты так любил в жизни»²⁵. Схожим образом описывал злосчастную кончину «бодакского калифа» Марко Поло, также приводя диалог между халифом и Алау (Хулагу):

Приказал Алау заключить калифа в ту самую башню с казною и запретил давать ему есть и пить. «Калиф, — говорит он ему потом, — ешь свое богатство, сколько хочешь, полюбилось оно тебе сильно, и не будет тебе никогда никакой еды!» Умер калиф через четыре дня после того, как посадили его в башню²⁶.

Один из ближайших сподвижников Людовика IX Святого Жан де Жуанвиль в жизнеописании своего государя также приводил историю о взятии монголами Багдада, слышанную им, по его словам, непосредственно от купцов под Сидоном (Сайеттой) в том же 1258 г. Во время осады Багдада «королем татар» Хулагу хитростью, дабы деморализовать столицу, заставил халифа — «сарацинского апостола»²⁷ — под предлогом переговоров о династическом браке прислать в монгольскую ставку 120 знатнейших людей города, которые вскоре были убиты²⁸. Пленив самого халифа, Хулагу посадил

²⁵ Книга странствий. С. 201.

²⁶ Книга Марко Поло / предисл. В. В. Бартольда. М., 2012. С. 40.

²⁷ И вновь характерный пример понимания халифа как мусульманского аналога папы.

²⁸ Жуанвиль Жан де. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика / пер. со старофр. Г. Ф. Цыбулько ; под ред. А. Ю. Карачинского ; науч. ред. пер. Ю. П. Малинин. СПб., 2012. С. 138.

его в железную клетку, где морил голодом. Жуанвиль продолжал рассказ купцов:

И потом [король татар] спросил, голоден ли он [халиф]. И халиф ответил, что да; и это было неудивительно. Тогда король татар приказал принести ему большое золотое блюдо, наполненное украшениями из драгоценных камней, и сказал ему: «Тебе знакомы эти драгоценности?» И халиф ответил, что да: «Они были моими». И тот спросил, любит ли он их. И халиф ответил, что любит. «Раз ты их любишь, — произнес король татар, — то возьми из них сколько хочешь и ешь». Халиф ответил ему, что не может, ведь это не пища, которую едят. Тогда король ему сказал: «Теперь ты видишь, в чем было твое спасение. Если бы ты раздал свои сокровища... воинам, то оказался бы защищен от нас»...²⁹

Нетрудно заметить, что и у Хетума, и у Марко Поло, и у Жуанвиля, и в «Книге тайн верных креста» явственно прослеживался нравоучительный контекст повествования. История падения богатого Багдада и жестокой казни халифа оказалась востребована современниками. В армянских, византийских и латинских версиях умерщвления монголами аль-Мустасима, несмотря на некоторые различия в сюжете (такие авторы, как Рикольдо де Монтекроче, Георгий Пахимер и анонимный тамплиер из Тира, сообщали о казни ал-Мустасима посредством вливания расплавленного золота ему в горло³⁰), обыграны два ключевых компонента этого сюжета: необычайная алчность халифа и образ золота как антипищи. Оба компонента ярко выражены в повествовании Марино Санудо Торселло. Последний багдадский халиф в данном дидактическом анекдоте, выстроенном на пищевом коде восприятия, пренебрег необходимостью поддержания военной мощи своей державы из-за скупости, за что поплатился и властью, и жизнью. Как констатировал британский иранист Гай Ле Стрейндж, «к несчастью,

²⁹ Жуанвиль Ж. де. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика. С. 586–587.

³⁰ См. подробно: Горелов Н. С. Алчность халифа: легенда о гибели последнего из Аббасидов // Вестн. Вост. ин-та. СПб., 2000. Т. 6. № 2 (12). С. 80–112.

до нас не дошел ни один нарратив, оставленный очевидцем данных событий»³¹. Согласно Рашид ад-Дину, 20 февраля 1258 г. в деревне Вакф «халифа прикончили вместе со старшим сыном и пятью слугами, которые при нем состояли», хотя способ казни не был указан³². То, что, согласно официальному ильханскому историку, халиф был казнен не в Багдаде, а в деревне, уже полностью противоречит варианту его умерщвления в багдадской башне-сокровищнице посреди несметных богатств. Судя по контексту истории гибели халифа в «Книге тайн верных креста», Санудо предполагал, что тот был казнен в самом городе.

Рашид ад-Дин в целом характеризовал халифа ал-Мустасима как недалекого, алчного и трусливого правителя. Встреча ал-Мустасима с Хулагу, праздновавшим свою победу на пышном пиру с эмирами, в «Сборнике летописей» также выставляла халифа не в лучшем свете:

Он [Хулагу] повелел призвать халифа и сказал: «Ты-де хозяин, а мы гости, покажи-ка, что у тебя есть для нас подходящего». Халиф понял смысл этих слов, задрожал от страха и так перепугался, что не мог припомнить, где ключи от хранилищ³³.

В памятниках мусульманского историописания, начиная с иранского историка начала XIV в., а, стало быть, современника венецианца Марино Санудо Абдуллаха Вассафа (Шихаб ад-Дин Абдуллах ибн Фазлуллах Ширази), побежденный халиф был завернут в ковер и затоптан насмерть, дабы, по монгольскому обычаю, не проливалась царственная кровь³⁴. Вассафу вторил, в частности, багдадский автор Ибн ал-Фувати³⁵.

³¹ *Le Strange G. The Story of the Death of the Last Abbasid Caliph, from the Vatican MS. of Ibn-al-Furât // The J. of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Apr., 1900. P. 293.*

³² *Рашид ад-Дин. Сборник летописей : в 3 т. / пер. с перс. А. К. Арденса ; под ред. А. А. Ромаскевича, Е. Э. Бертельса, А. Ю. Якубовского. М. ; Л., 1946. Т. 3. С. 45.*

³³ Там же. С. 44.

³⁴ *Le Strange. Op. cit. P. 295.*

³⁵ *Юрченко А. Г. Смерть последнего халифа // Жуанвиль Ж. де. Книга благочестивых речей и добрых деяний нашего святого короля Людовика. С. 359.*

Также, возможно, версия с вливанием в глотку покоренному правителю золота, с такой готовностью воспринятая дипломатом-энциклопедистом Марино Санудо, имела некоторые не просто символические и назидательные, а конкретно алхимические коннотации. Рашид ад-Дин приводил сведения о том, что ильхан Аргун (1284–1291), внук Хулагу, хотел продлить жизнь средством, которое готовил для него бахши³⁶, — «месивом, в котором были ртуть и сера»³⁷. Опыты в итоге завершились тяжелой болезнью. Для алхимической традиции на двух концах Евразии — западной с эллинистическими корнями и китайской даосской вай дань («внешней алхимии») — было одинаково характерно восприятие ртути и серы как центральных фигур алхимического действия, как женского и мужского начал, соответственно³⁸. Можно предположить, что та технология достижения долголетия, к которой обратился Аргун через бахши, имела китайское происхождение. И в случае с Аргуном (по Рашид ад-Дину), и в случае с мнимой казнью ал-Мустасима золотом (по другим источникам), принятие внутрь снадобья бессмертия/золота, соответственно, добровольно и насильственно вовсе не привело к достижению долголетия и расцвета сил, а стало быть, свидетельствовало о тщетности достижения неизменного блаженства и вечной власти на земле. Не исключено, что данный алхимический мотив разошелся по региону через те же каналы купеческого фольклора, как и в случае с казнью властителя Багдада голодом.

История исламизации ильханского государства довольно подробно изложена в трактате. Санудо уделил внимание походу второго ильхана Абаки (1265–1282) против мамлюков и считал, что дальнейшее продвижение его воинства на юг, столь желанное для христианских государей, не состоялось лишь потому, что его военачальники были подкуплены «персидскими сарацинами», а сам он

³⁶ См.: Аверьянов Ю. А. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. М., 2011. С. 450–451. Бахши — заклинатели и, весьма возможно, буддийские монахи из Кашмира, Восточной Индии или Тибета.

³⁷ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. 3. С. 126.

³⁸ Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. С. 79.

был отравлен³⁹. Примечателен рассказ о первом принятии ислама главой государства Хулагуидов и о сопротивлении, оказанном монгольской знатью:

В 1282 году Абаге наследовал его брат Тангодомор⁴⁰, крещенный в детстве, но ставший сарацином. Он предпочитал именоваться Махумет Хаам и склонял тех татар, кого мог, угрозами и посулами к подражанию себе. И бесчисленное множество их, что ясно видно ныне, сделались сарацинами. Он преследовал христиан и разрушал церкви до основания. Сговорившись с султаном Вавилонии, он пообещал всех христиан или обратить в свою секту, или вырезать. О его злодеяниях его брат и племянник, сын Абаги, звавшийся Аргон, сообщил великому хааму Кобиле [Хубилаю], который осудил это, поскольку следовал пути своих предков. Услышав об этом, Махумет разгневался, убил брата и заточил Аргона в крепости. Он приказал знатым приближенным тайно умертвить племянника, а голову доставить ему. Но Аргон был спасен от опасности с помощью некоего вельможи, которому его отец Абага оказал милость. После преследования Махумета Аргон схватил его и приказал убить у себя на глазах, это было исполнено по его приказу в 1285 году. Великим императором татар ему было пожаловано звание хаама. Он был внешне прекрасен, силен сложением и благоразумен в действиях. Он восстановил христианские церкви, и цари Грузии и Армении, отвернувшиеся от Махумета, вновь стали ему покорны. Когда же дошла до него просьба об освобождении Святой Земли, он ответил, что желал бы иметь мирные договоры со всеми соседями, так что [освобождение] может последовать за завершением этого дела. Но, по его завершению, он скончался на четвертом году царствования в 1289 году⁴¹, а наследовал ему брат Куэгато (Гайхату, 1291–1295), который шесть

³⁹ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 239. Ильхан Абака, скорее всего, скончался от пьянства — традиционного недуга монгольских правителей. См.: *Бартольд В. В.* Сочинения : в 9 т. М., 1971. Т. 7. Работы по исторической географии и истории Ирана. С. 476.

⁴⁰ Текудер (1282–1284), он же Ахмед.

⁴¹ В действительности в 1291 г.

лет жил, как дикий зверь. Необузданный в обжорстве и роскоши, он был задушен своими же⁴².

Про Газан-хана, который «заключил союз со всеми сарацинами» на пути к власти в борьбе с ильханом Байдун⁴³ и сделал ислам государственной религией, Санудо писал, что тот сначала сделал христианам много злодеяний, разрушал церкви, однако потом оказывал многие благодеяния христианскому населению, в том числе и тем, что убил многих мусульманских аристократов и активно воевал с султаном Египта⁴⁴.

В рассказе Санудо ильхан Аргун — положительный персонаж, характерный тип нехристианского государя, покровительствовавшего христианам, причем один из немногих восточных владык, наделенных в книге Санудо портретными характеристиками. О его оккультных опытах с достижением долголетия, хорошо известных персидской летописной традиции, венецианец ничего не сообщал. Активный воин и реформатор Газан-хан (1295–1304) описан в труде венецианца в совсем иных тонах, нежели первый ильхан-мусульманин Текудер.

Во главе хулагуидского Ирана в тот момент, когда Санудо завершал исторические разделы своей энциклопедии, стоял ильхан Абу Саид Бахадур-хан (1317–1335), который предпочитал сотрудничеству с иранской чиновной элитой опору на монгольскую военно-кочевую прослойку и после смерти которого в декабре 1335 г. начался быстрый распад державы, уже вступившей в период затяжного хозяйственного упадка⁴⁵. В государстве ильханов монгольская элита после кратковременного, но достаточно серьезного увлечения буддизмом при уже упомянутом ильхане Аргуне⁴⁶ в конце XIII в. обратилась в ислам,

⁴² *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 239.

⁴³ *Ibid*.

⁴⁴ *Ibid*. P. 239–240.

⁴⁵ История Ирана / под ред. М. С. Иванова. М., 1977. С. 156 ; *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. : курс лекций. СПб., 2007. С. 372.

⁴⁶ *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. 3. С. 217–218 ; *Cambridge History of Iran* : in 7 vols. Vol. 5. The Saljuq and Mongol Periods / ed. by J. A. Boyle. Cambridge, 1968. P. 541.

религию подавляющего большинства подвластного населения Ирана. В декабре 1295 г., незадолго до восшествия на престол, Газан-хан принял ислам и имя Махмуд, а затем провозгласил ислам официальной религией ильханской державы и обратил в мусульманство большинство иранских монголов⁴⁷. При Газан-хане и его брате Олджейту под руководством могущественного визиря Рашид ад-Дина в Иране была проведена серия централизаторских преобразований.

В своем нарративе Марино Санудо явно и настойчиво старался вычленить ильханский Иран из перечня мусульманских стран. История исламизации этой обширной державы представлена в «Книге тайн верных креста» достаточно детализированно, причем ключевые моменты истории религии в государстве Хулагуидов напрямую связывались Санудо с внешнеполитическими факторами. Так, указанное выше обращение в ислам Тангодомора и его гонения на христиан приписывались влиянию султана Египта. Впрочем, Санудо не упустил и внутриполитического мотива обращения Текудера и Газан-хана, заинтересованных в опоре на «персидских сарацин». Основные императивы внешней политики ильханского Ирана Санудо обозначил верно: с самого начала хулагуидского государства для его внешней политики была характерна конфликтность с северными соседями Джучидами из-за общих претензий на земли Кавказа, а на юге Хулагуиды серьезно угрожали сирийским территориям, контролируемым мамлюками-бахритами. Абу Саид в начале своего правления в 1319 г. столкнулся с масштабным походом Узбека, который во главе огромного войска появился под Дербентом, правда, понеся тяжелые потери, был вынужден отступить. В 1325 г. новое вторжение Узбека было отражено одаренным хулагуидским военачальником Чобаном, причем военные действия были вскоре перенесены на золотоордынскую территорию⁴⁸.

Иранским «татарам» Санудо отводил роль важных союзников предполагаемого крестового похода. В случае реализации плана Санудо по торговой блокаде султаната венецианец считал возможной следующую фазу операции по захвату Египта — вторжение крестоносцев в экономически ослабленные владения мамлюков с моря:

⁴⁷ Cambridge History of Iran. Vol. 5. P. 541–542.

⁴⁸ Ibid. P. 407.

Они [нубийские христиане] обрушатся на врагов из своей страны, а татары — из своей на страны Семо⁴⁹ и Сирию. Посему будет полезно добиться дружбы татар и обходительно задобрить их как дарами, так и сладостными речами, также и взаимными приветствиями⁵⁰.

В то же время, как уже отмечалось, в бестиарной метафоре бедственного внешнеполитического положения Киликийской Армении Санудо представил Хулагуидов, которым армянские цари платили огромную дань, в образе льва, готового поглотить маленькое христианское царство⁵¹.

Религии Китая, как и народов Таримского бассейна, для автора трактата, по-видимому, сводились к почитанию «идолов»:

...Часть войска Октота [Угэдэя] двинулась на царство Катай, другая же — на царство Тарса, где татары впервые научились письменности и, испорченные примером этого народа, стали чтить идолов, однако бессмертного Бога они предпочитают всем прочим богам⁵².

Татары, по мнению Санудо, изначально почитали единого Бога, сотворившего весь мир⁵³. В описании направлений экспансии монголов при Угэдэе и верований покоренных ими народов венецианец вновь следовал в основном рассказу Гайтона⁵⁴. Санудо ставил традиционную монгольскую религию с ее культом Неба выше того, что он считал простым идолопоклонством, считая последнее привнесением для них явлением, противопоставляя ее также воображаемой картине ислама, последователей которого, как уже отмечалось, Санудо не раз именовал «идолопоклонниками». Тарс (Tarsa) — это регион, населенный уйгурами, именно их монголы XIII–XIV вв.

⁴⁹ По-видимому, Шам — арабское обозначение региона современных Сирии и Ливана.

⁵⁰ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 36.

⁵¹ *Ibid.* P. 32.

⁵² *Ibid.* P. 235.

⁵³ *Ibid.* P. 241.

⁵⁴ Книга странствий. С. 258.

называли тарса — «христиане» (*от перс. tarsak*)⁵⁵. У Гайтона и Санудо к экзотопониму «Тарс» привязано понятие «идолопоклонство» (причем без каких-либо сведений о буддизме и манихействе), а не несторианство, которое усилиями уйгурских миссионеров в XI–XII вв. успешно распространялось среди ряда монгольских и тюркских кочевых народов⁵⁶. Христианство несторианского толка, впрочем, фигурировало в другой части труда Санудо и приписывалось им части Индии и области легендарного пресвитера Иоанна, к образу которого венецианец относился достаточно скептически⁵⁷, однако смычки с экзотопонимом «Тарс» здесь не последовало.

Монголы заимствовали именно уйгурский алфавит, и здесь краткие сведения Санудо вполне соответствовали действительности. Тенденция видеть в монгольском культе Неба нечто, хотя бы в некоторых параметрах сходное с христианским монотеизмом, началась с первых опытов конструирования образа монголов в Европе. В сообщении францисканца Джованни Плано Карпини, главы папской миссии, к хану Гуюку в 1245–1247 гг., сказано, что татары «веруют в единого Бога, которого признают творцом всего видимого и невидимого», правда, также поклоняются войлочным идолам; хан же явно воспринимался францисканцами в качестве врага и поработителя христиан⁵⁸. Как отмечает А. Г. Юрченко, образ Монгольской империи, принесенный в Европу францисканцами, которым во время своей миссии приходилось общаться с представителями имперской чиновной и придворной среды, во многом совпадал с политическим мифом самой империи — представлением

⁵⁵ Восточный Туркестан в древности и раннем Средневековье : Этнос, языки, религии / под ред. Б. А. Литвинского. М., 1992. С. 540.

⁵⁶ Там же. С. 544.

⁵⁷ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 185.

⁵⁸ *Плано Карпини Дж.* История Монгалов, именуемых нами Татарами // Плано Карпини Дж. дель. История Монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в Восточные страны / пер. А. И. Малеина. М., 1957. С. 29, 60. Подробнее о видении монгольской религии членами миссии Карпини см.: *Юрченко А. Г.* Империя и космос : Реальная и фантастическая история походов Чингисхана по материалам францисканской миссии 1245 г. СПб., 2002.

о санкционировании Небом создания всемирного государства⁵⁹. Многие десятилетия спустя венецианец Санудо продолжал видеть в традиционной монгольской религии почитание «единого Бога».

Ильханы в космографии Санудо — потенциально важные союзники будущего крестового похода. Не случайно Санудо столь часто обращался к реальным и мнимым прецедентам принятия христианства у монголов: по-видимому, он стремился убедить папу, что союзников-мусульман в Иране можно будет в свое время обратить в лоно католической церкви. Во второй половине XIII — начале XIV в. венецианские, генуэзские и пизанские купцы были частыми гостями в городах ильханской державы. Для первой четверти XIV в. характерно усиление генуэзского влияния в Иране. Уже в начале XIV в. Генуэзская коммуна имела в Тебризе, отстроенном в качестве новой столицы и важного торгового города при Газан-хане⁶⁰, колонию во главе с консулом, генуэзцы пользовались большим расположением ильханского двора, и большинство ильханских миссий к папе и европейским монархам возглавлялись ими⁶¹.

Венецианцы освоили иранские рынки несколько позднее своих главных конкурентов. Первым из венецианцев, торговавших в Тебризе, был Пьетро Виньоли, который в 1263 г. составил там завещание⁶². 22 декабря 1320 г. венецианский посол Микеле Дельфино заключил в Тебризе с «императором Монсаитом» (*Monsayt imperador*, именно так ильхан Абу Саид именовался в официальном политическом лексиконе республики) договор, закреплявший привилегии венецианских купцов в империи, включая судебный иммунитет⁶³. По тому же соглашению во главе колонии венецианских торговцев в Иране становился консул Венеции⁶⁴. Ситуация в иран-

⁵⁹ См.: Юрченко А. Г. Империя и космос : Реальная и фантастическая история походов Чингисхана по материалам францисканской миссии 1245 г. С. 16, 23.

⁶⁰ Бартольд В. В. Сочинения. М., 1971. Т. 7. С. 494 ; Манандян Я. А. О торговле и городах Армении. Эривань, 1930. С. 194.

⁶¹ Ashtor E. P. *Levant Trade in the Middle Ages*. Princeton, 1984. P. 58.

⁶² Ibid.

⁶³ *Diplomatarium Veneto-Levantinum* : in 2 vols. / ed. C. M. Thomas. Venice, 1899. Vol. 1, № 85. P. 173–176.

⁶⁴ Ibid. P. 175.

ской торговле едва ли была неизвестна Санудо, однако в «Книге тайн верных креста» он старательно умалчивал о генуэзском присутствии в Персии, очевидно, тем самым подчеркивая свою отстраненную от политических сил и групп интересов позицию. Текущая ситуация с иранской торговлей в условиях активного проникновения в нее главных конкурентов Венеции способствовала пристальному вниманию к ильханскому направлению в «Книге тайн верных креста».

Напротив, «император» Узбек (1313–1341), царствовавший в улусе Джучи, у Санудо — враг церкви, которого, как и египтян, нужно будет рано или поздно сокрушить. Однако в труде, адресованном папе, венецианец настойчиво убеждал понтифика в необходимости перекрыть морское сообщение между Египтом и Византией, а также между Египтом и Золотой Ордой, дабы не дать сформироваться политическому альянсу⁶⁵. Санудо утверждал:

Султан посредством этих подарков и посольств сумел переменить императора татар по имени Хусбех, который правит в Газарии и других северных странах, и склонил его к тому, чтобы тот принял закон вероломного Махумета, а также некоторые из его племени к этому обману склонились. *Следует опасаться* того, что, если это продолжится среди них, то как бы не продолжила эта лживая секта распространяться в северных землях (курсив мой. — Д. В.). Это было бы великим предостережением и обернулось бы великой угрозой христианской вере. Ведь, как утверждается некоторыми веры достойными, указанный Хусбех располагает... великим множеством конников...⁶⁶

В действительности мамлюки едва ли могут считаться главной силой, приведшей Узбека к принятию ислама. Как утверждал историк и сановник мамлюкского Египта Бадр ад-Дин ал-Айни (ок. 1361–1451), могущественный временщик и родственник Узбека Кутлуг-Тимур «взял с него слово, что если он (Узбек) вступит на престол, то делается мусульманином и будет придерживаться ислама. Сев на престол, он действительно принял веру Аллахову

⁶⁵ *Sanuti Torselli Marini*. Op. cit. P. 32–33.

⁶⁶ *Ibid.*

и устроил себе соборную мечеть, в которой совершал все пять молитв в установленное для них время»⁶⁷. При египетском султани ан-Насире (1294–1295, 1299–1309 и 1309–1340) отношения между Ордой и Египтом еще более укрепились посредством интенсивного обмена посольствами, а египетские источники, как впоследствии тот же Айни, изображали его образцовым исламским правителем, при этом, к примеру, инициатива заключения династического брака между султаном и одной из золотоордынских цариц исходила от Узбека⁶⁸. В мусульманской историописательской традиции Узбек остался как государь, активно распространявший ислам, однако арабские и персидские авторы, по мнению А. Г. Юрченко, сильно преувеличивали степень исламизированности Золотой Орды при Узбеке, поскольку структуры повседневности (государственные празднества, календарь, правовая практика и др.) в период его правления не обнаруживали присутствия ислама, соответственно, нет оснований утверждать, что Узбек сделал ислам государственной религией своей державы⁶⁹. Возможно, информацию об обращении Узбека по инициативе бахритского султана Санудо почерпнул в купеческой среде в Египте или Сирии. Любопытно, что А. Поляк в 1930-х гг. предлагал трактовку мамлюкско-золотоордынских связей, очень близкую версии средневекового венецианского дипломата-энциклопедиста по взглядам на масштаб связей двух держав, но диаметрально противоположную той оценке ролей государств в этих отношениях: по его гипотезе, как раз египетская держава бахритов являлась «колониальным владением» землевладельцев и купцов из Золотой Орды⁷⁰. Марино Санудо Торселло давал совершенно конспирологическую картину, выражаясь современным языком, «мягкой силы» мамлюкского Египта в целом ряде регио-

⁶⁷ Из летописи Бедреддина Элайни. Цит. по: Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды : в 2 т. СПб., 1884. Т. 1. С. 515–516.

⁶⁸ См.: Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII–XIV вв.). М., 1966. С. 74–78.

⁶⁹ Юрченко А. Г. Хан Узбек : Между империей и исламом (структуры повседневности) : книга-конспект. СПб., 2012. С. 9.

⁷⁰ См.: Poliak A. N. Le caractère colonial de l'État mamelouk dans ses rapports avec la Horde d'Or la Revue des études islamiques. T. 9. 1935. P. 231–248.

нов, что служило обоснованием главной идеи антимамлюкского трактата венецианца.

В целом, на примере взятого в качестве примера латинского дискурса о монголах источника эпохи конца *Rex Mongolica* можно проследить ряд характерных особенностей западноевропейского восприятия монголов и их взаимоотношений с другими культурами евразийской ойкумены. Во-первых, воображаемый титул для всех правителей государств Чингизидов — это титул императора, что в представлении автора — устоявшийся факт, не подлежащий сомнению как само собой разумеющийся. Само наличие системы монгольских государств для автора скорее положительный факт. Во-вторых, для автора «Книги тайн верных креста» монгольское пространство — это зона, за контроль над сегментами которой разворачивался вселенский конфликт между христианством (не имеет значения, какого толка) и исламом, главной силой которого был все тот же Мамлюкский султанат. Поэтому задача автора крестового проекта состояла в сдерживании мамлюкского влияния и всемерном использовании существовавших противоречий между мамлюками и Ильханатом. В-третьих, традиционная монгольская религия (она же имперская идеология) Вечного Неба все-таки рассматривалась латинским автором (точнее — авторами), приближенным к папской курии, как вера в единого бессмертного Бога, впоследствии искаженная заимствованиями у покоренных народов идолопоклонства и ислама.

Вопросы к обсуждению

1. Как воспринимали Монгольскую империю участники францисканской миссии 1245 г.? Какой они видели монгольскую религию?
2. Каков был образ хана Мункэ в «Цветнике историй земель Востока»?
3. Что Марино Санудо Торселло сообщал о Золотой Орде и ее внешней политике?
4. Насколько обоснована точка зрения о том, что хан Узбек сделал ислам государственной религией Золотой Орды?

Рекомендуемая литература

Бартольд В. В. Сочинения : в 9 т. / Акад. В. В. Бартольд ; ред. коллегия: Б. Г. Гафуров (предисл.) и др. ; вступ. ст. И. Петрушевского ; Академия наук СССР, Институт народов Азии. — Москва : Изд-во вост. лит., 1963–1968.

Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов / Б. Я. Владимирцов. — Москва : Вост. литература РАН, 2002. — 557 с. — ISBN 5-02-018184-6.

Джованни ди Пьян деи Карпини. История монгалов. *Гильом де Рубрук.* Путешествие в восточные страны / Джованни дель Плано Карпини ; Гильом де Рубрук ; ред., вступ. ст. и прим. Н. П. Шастиной. — Москва : Географгиз, 1957. — 270 с.

Киракос Гандзакеци. История Армении / Киракос Гандзакеци ; пер. с древнеармян., предисл. и коммент. Л. А. Ханларян. — Москва : Наука, 1976. — 357 с.

Кляшторный С. Г. Государства и народы евразийских степей : Древность и Средневековье / С. Г. Кляшторный, Т. И. Султанов. — 2-е изд., испр. и доп. — Санкт-Петербург : Петерб. востоковедение, 2004. — 362 с. — ISBN 5-85803-255-9.

Книга Марко Поло / пер. старофр. текста И. П. Минаева ; ред. и вступ. ст. И. П. Магидовича. — Москва : Географгиз, 1956. — 376 с.

Книга странствий / Н. Горелов, сост., пер. — Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2006. — 318 с. — ISBN ISBN 5-352-01786-9.

Крамаровский М. Г. Человек средневековой улицы : Золотая Орда. Византия. Италия / М. Г. Крамаровский. — Санкт-Петербург : Евразия, 2017. — 494 с. — ISBN 978-5-91852-032-1.

Пиков Г. Г. Европейцы XIII века о Монгольской империи и Чингисхане / Г. Г. Пиков // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). — 2011. — № 2 (9). — С. 73–76.

Пиков Г. Г. О восприятии монголов европейцами в XIII веке / Г. Г. Пиков // История мировой культуры и методы ее преподавания : тез. докл. междунар. конф., посв. 60-летию НГПУ, 30 октября — 1 ноября 1995 г. — Новосибирск : НГПУ, 1995. — С. 85–89.

Султанов Т. И. Чингиз-хан и Чингизиды : Судьба и власть / Т. И. Султанов. — Санкт-Петербург : Евразия, 2017. — 448 с. — ISBN 978-5-8071-0349.

Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана / Т. Д. Скрынникова ; Российская академия наук, Институт восточных рукописей. — Санкт-Петербург : Евразия, 2013. — 380 с. — ISBN 978-5-91852-074-1.

Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой Орды / Г. А. Федоров-Давыдов. — Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1973. — 180 с.

Юрченко А. Г. Империя и космос. Реальная и фантастическая история походов Чингисхана по материалам францисканской миссии 1245 г. / А. Г. Юрченко. — Санкт-Петербург : Евразия, 2002. — 430 с. — ISBN 5-8071-012-X.

Юрченко А. Г. Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография / А. Г. Юрченко. — Санкт-Петербург : Евразия, 2007. — 864 с. — ISBN 978-5-8071-0226-6.

Юрченко А. Г. Хан Узбек: между империей и исламом (структуры повседневности) : книга-конспект / А. Г. Юрченко. — Санкт-Петербург : Евразия, 2012. — 399 с. — ISBN 978-5-91852-023-9.

Hautala R. Comparing Eastern and Missionary Sources on the Golden Horde's History / Roman Hautala // Золотоордынское обозрение. — 2019. — Т. 7, № 2. — С. 208–224. — DOI: <http://dx.doi.org/10.22378/2313-6197.2019-7-2.208-224>.

Глава 6

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ЗАПАДНЫЕ АВТОРЫ О ЮЖНОЙ, ВОСТОЧНОЙ И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Страны условной «Индии», под которыми на латинском Западе понимали Южную, Юго-Восточную и Восточную Азию, к XIII в. все еще оставались таинственной территорией сказочных сокровищ, баснословных зверей и народов-монстров. Представления об Индии как о крае ойкумены, стране чудес, чудовищ и несметных богатств укоренились еще в античной литературе, проросли в раннехристианскую традицию и в воображаемое средневековой цивилизации. В Средневековье, как отмечал Ж. Ле Гофф, «Индийский океан — это ментальный горизонт, средневековая западная экзотика, средоточие грез и вытесненных желаний»¹. Приращение географического знания Запада в XIII–XV вв. не вытеснило полностью эти древние мифологемы.

Посмертной мифологизации в итоге не избежали и те представители средневекового Запада, которые оказывались в Индии, Китае или Нусантаре. Венецианец Марко Поло (ок. 1254–1324), детально описавший владения империи Юань, в историографии нередко изображается «настоящим Геродотом Средних веков»². Представляется интересной и обоснованной версия отечественного исследователя А. Г. Юрченко, по мнению которого Марко Поло путешествовал вовсе не как венецианский купец, а как агент Хубилая, гонец, дипломат и разведчик великого хана, и, стало быть,

¹ *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье : Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2002. С. 175.

² *Бизли Ч. Р.* Генрих Мореплаватель : 1394–1460. М., 1979. С. 84.

надиктованная пленным венецианцем в генуэзской тюрьме «Книга Марко Поло» являлась имперской картотекой стран и городов³. Если это так, то в империи Юань он принадлежал ко второй после монголов (из четырех) этносословной категории — сэмужэнь 色目人 (букв. «люди с цветными глазами»). Эта группа состояла из различных представителей народов «Западного края» (включая не только Центральную Азию, но и Европу), привлекавшихся монголами для управления китайским населением⁴.

Каковы бы ни были подлинные цели создания «Книги о разнообразии мира», сочинение Марко Поло прочно вошло в европейский дискурс о Востоке уже в XIV в. Картограф Абрахам Креск с Майорки практически дословно процитировал данные об империи Юань (на тот момент уже устаревшие: в Китае утвердилась в 1368 г. империя Мин) из «Книги о разнообразии мира» на знаменитом Каталонском атласе 1375 г.⁵ Впрочем, современники не спешили оценивать по достоинству достоверные сведения о Китае, Центральной Азии и Индии, собранные Марко Поло, относясь к его книге в большей степени как к занимательному чтиву о чудесах далеких стран. Большая популярность в XIV–XV вв. откровенно фантастической компиляции «Путешествия сэра Джона Мандевилья»⁶ (1356 или 1357 г.) свидетельствовала о востребованности в Европе поражающих воображение историй о «сказочной Индии».

Перемещение стран «трех Индий» из непознанных пространств в чувственный мир означало постепенную рационализацию европейского знания об огромном регионе Южной и Юго-Восточной Азии. Морские республики Генуя и Венеция были заинтересованы в достоверной информации о богатых странах, лежащих за поясом мусульманских государств Леванта. Первую в Средневековье, хоть и неудачную, попытку достичь Индии через плавание вокруг Африки предприняли братья Вивальди из Генуи в 1291 г., в то же время

³ Юрченко А. Г. Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография. СПб., 2007. С. 12.

⁴ Боровкова Л. А. Восстание «красных войск» в Китае. М., 1971. С. 7.

⁵ Юрченко А. Г. Книга Марко Поло. С. 41.

⁶ Мельникова Е. А. Образ мира : Географические представления в Западной и Северной Европе : V–XIV века. М., 1998. С. 136.

владение Кафой на Черном море позволило генуэзцам установить, по достаточно, впрочем, преувеличенному замечанию Дж. Пистарино, практически регулярное торговое сообщение с Персией, Индией и Китаем⁷. Роберто Лопес охарактеризовал экономические связи между Китаем периода империи Юань и современными ему городами Северной и Центральной Италии следующим образом: «Пока еще это не был “единый мир”, однако расстояния более не были непреодолимыми препятствиями для функционирования единого механизма причинно-следственных связей в экономике»⁸. Конечно, нельзя преувеличивать степень интенсивности этих контактов, о регулярности их применительно к связям Европы с Южной и Восточной Азией в этот период говорить в принципе не приходится. Однако сам политический контекст *Rex Mongolica* XIII — первой половины XIV в. в целом благоприятно сказывался на торговых связях между противоположными концами евразийской ойкумены, а также на информированности разных цивилизаций друг о друге. Через европейских монахов и купцов XIII в., отправлявшихся во владения монгольских ханов, в Европу впервые проникают сколько-нибудь достоверные сведения о Китае.

Итальянские купцы, и в том числе граждане морских республик Венеции и Генуи, несомненно, не раз посещали империю Юань и после Марко Поло, причем имеются достоверные свидетельства длительного проживания итальянских торговцев с семьями в крупнейших торговых центрах Китая. В частности, в Янчжоу (провинция Цзянсу) были найдены могильные плиты 1342 и 1344 г. с латинскими надписями, принадлежащие, соответственно, Катерине Иллионе (с изображением мученичества св. Екатерины работы, по-видимому, местного мастера; иногда эту семью ошибочно идентифицируют с семейством Виллионе⁹) и Антонио Иллионе, дочери и сыну Доменико — венецианского¹⁰, или, что вероятнее,

⁷ *Pistarino G. La capitale del Mediterraneo : Genova in Medioevo. Genova, 1993. P. 141.*

⁸ *Lopez R. S. China Silk in Europe in the Yuan Period // J. of the Am. Oriental Society. 1952. Vol. 72, no. 2. P. 76.*

⁹ *Еманов А. Г. Север и Юг в истории коммерции: на материалах Кафы XIII–XV вв. Тюмень, 1995. С. 96.*

¹⁰ *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже Средневековья и нового времени. М., 1987.*

по предположению Р. Лопеса, генуэзского купца¹¹. Никаких собственных развернутых рассказов о Китае члены семьи Виллиони не оставили и, по-видимому, не видели в этом никакой нужды, однако сам факт проживания и захоронения представителей итальянской купеческой среды, богатевшей на торговле с Востоком в одном из важнейших экономических центров Китая, позволяет высказать предположение о распространении сведений об империи Юань именно в данной среде.

Новые актуальные данные об Индии, Китае и Юго-Восточной Азии были весьма востребованы и в Венецианской республике. Марино Санудо Старший при этом уделил достаточно мало внимания Индии и Китаю. В тексте Санудо Китай упоминался лишь в связи с монгольским завоеванием. Хубилай, по представлениям автора (и Хетума, данными которого он пользовался), «правил татарами 42 года, он был христианином и в царстве Катай основал город больше Рима под названием Ионг, в котором до сих пор помнят его»¹². В том же контексте Санудо бегло рассказал о дважды провалившемся походе флота Хубилая в Японию, однако приписывал его брату Хубилая хану Манго (Мункэ, хан в 1251–1259 гг.) и снабдил вымышленными подробностями:

Манго, муж благоразумный и храбрый в военном деле... подчинил многие провинции и по Катайскому морю отправился завоевывать некий остров, но буря разбила и потопила корабли, и он утонул вместе со многими, и наследовал ему брат Кобила Хаам¹³.

Сведения о походе Мункэ против империи Сун, закончившемся в седьмом месяце 1259 г. смертью великого хана от болезни или раны во время затяжной осады Хэчжоу в Сычуани¹⁴, перемешаны в тексте

¹¹ *Lopez R. S. Trafegando in partibus Catagii: altri genovesi in Cina nel Trecento // Su e giù per la storia di Genova. Genova, 1975. P. 172.*

¹² *Ibid. P. 236.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ История Китая с древнейших времен до начала XXI века : в 10 т. / гл. ред. С. Л. Тихвинский. Т. 4. Период Пяти династий, империя Сун, государства Ляо, Цзинь, Си Ся (907–1279) ; отв. ред. И. Ф. Попова. М., 2016. С. 350 ; *The Cambridge*

со столь же фрагментарными данными о неудавшихся юаньских морских экспедициях в Японию в 1274 и 1281 гг.

Францисканец Гийом Рубрук (ум. ок. 1270), по поручению Людовика IX поехавший с миссией в ханскую столицу Каракорум (1253–1255), первым из европейцев отождествил жителей Катайи (Северного Китая), которых он считал великолепными ремесленниками и медиками, с серами античных авторов, поскольку лучшие шелковые ткани приходили именно из этого региона¹⁵. Шелк (*sericum*) у Марино Санудо ассоциировался не с Китаем, а главным образом с торговлей в Восточном Средиземноморье: это значимый товар, важный предмет итальянского экспорта в Египет, а также элемент дорогих дипломатических подарков, которыми обменивались мамлюкские султаны и византийские императоры. Их дипломатическое общение, по мнению венецианца, католические государи должны были пресечь морской блокадой¹⁶.

В Китае начались с периода Южной Сун и продолжились уже при монголах значительное усовершенствование в технике прядения и разработка новых, специализированных разновидностей ткацких станков¹⁷. Однако итальянских купцов интересовало в первую очередь сырье. Наиболее прибыльным и, пожалуй, наиболее массовым товаром из Китая и вообще с Востока, поступавшим в годы расцвета Рах Mongolica на рынки итальянских коммун, был шелк-сырец, доступный итальянским производителям тканей, по несколько преувеличенному выражению Р. Лопеса, в «практически не ограниченных количествах»¹⁸. Однако в грузах шелка-сырца, поступавшего в генуэзскую Кафу в конце XIII в., согласно актовым источникам, преобладала продукция шелководческих центров Центральной Азии; китайский же шелк, поскольку кондиции китайской полуфабрикатной шелковой продукции снижались по мере дальности

History of China : in 15 vols. / ed. by D. Twitchett and P.J. Smith. Cambridge ; N. Y., 2009. Vol. 5. The Sung Dynasty and Its Precursors, 907–1279. Part 1. P. 954.

¹⁵ Фишман О. Л. Указ. соч. С. 37.

¹⁶ *Sanuti Torselli Marini. Liber secretorum fidelium crucis* / ed. Bongarius. Gesta Dei per Francos. Hannoviae, 1611. P. 32.

¹⁷ Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Указ. соч. С. 100–102.

¹⁸ Lopez R. S. China Silk in Europe in the Yuan Period. P. 76.

транспортировки, пользовался не лучшей репутацией у европейских потребителей сырья и ценился меньше, чем хорезмийский или согдианский, что отразилось в популярном каламбуре «*seta cataraya — seta cattiva*» («китайский шелк — дурной шелк»¹⁹). Флорентиец Франческо Бальдуччи Пеголотти (конец XIII в. — 1347 г.), младший современник Марино Санудо Старшего, долгое время находившийся на службе у торгового дома Барди, прямо сообщал в «Практике торговли», что качество шелка-сырца (*seta cruda*) ухудшалось по мере расстояния, на которое его перевозили, он истирался в пути, поэтому китайский шелк и ценился менее, чем шелк из других, менее удаленных от Италии регионов²⁰. Таким образом, представляется вполне логичным, что в трактате Санудо шелк связан преимущественно с регионом Средиземноморья. Для Марино Санудо именно Индия — источник изобилия Востока, желанная цель венецианской торговли.

Венецианская республика к середине XV в. давно пользовалась репутацией наиболее информированного о делах на Востоке (и, в частности, в «Индиях») европейского государства. Идея первенства в мореходстве, торговле и открытии новых земель стала одной из важных составляющих венецианского мифа. Одним из тех венецианцев, благодаря которым знания позднесредневекового Запада о народах Востока существенно расширились, был купец Никколо Конти (ок. 1395–1469).

Его отчет заслуживает отдельного рассмотрения. Конти провел в торговых поездках по арабскому миру, Индии и Юго-Восточной Азии свыше 20 лет. Рассказы венецианца об этих землях дошли до нас в изложении флорентийского гуманиста и секретаря папы Евгения IV Поджо Браччолини (1380–1459), включившего их в четвертую книгу трактата «О превратности судьбы»²¹, а также в пересказе кастильского путешественника Перо Тафура²².

¹⁹ Еманов А. Г. Указ. соч. С. 75.

²⁰ Pegolotti F. B. *La Pratica della mercatura* / ed. by A. Evans. Cambridge : Mass., 1936. P. 382.

²¹ Bracciolini P. *Historiae de varietate fortunae libri quatuor*. Paris, 1723.

²² Тафур П. Странствия и путешествия / пер., предисл. и коммент. Л. К. Масиеля Санчеса. М., 2006. С. 95–112.

После возвращения в Италию Конти прибыл в 1439 г.²³ во Флоренцию, где находился папа Евгений IV²⁴, для того, чтобы получить прощение за отречение от христианской веры в Египте. По признанию самого Конти, он вынужден был принять ислам не столько из-за угрозы своей жизни, сколько из-за страха за жизни жены и детей²⁵. В качестве своеобразного искупления за вынужденное принятие ислама во владениях мамлюков Конти подробно рассказал о своих путешествиях папскому секретарю Поджо Браччолини. Гуманист основательно расспросил путешественника «в собрании ученейших мужей и у себя дома» и заключил, что его рассказы правдивы и достойны сохранения в письменном виде²⁶. Браччолини пытался преподнести отчет Конти читателю как в первую очередь рассказ об удивительном и как свидетельство открытия заново стран, известных античной традиции, и в этом направлении отчет, позднее включенный Браччолини в текст «О превратности судьбы», прошел литературную обработку. Его можно условно разделить на две части: в первой главным образом идет рассказ о маршруте путешествий венецианского купца, вторая же отводится более детальному описанию хозяйства, уклада и обычаев жителей «Индий». По мнению У. Туччи, эту вторую часть можно считать в некотором роде энциклопедией²⁷. Однако в этой части часто затруднительно надежно идентифицировать, к какой из стран относился тот или иной изложенный сюжет. Отсюда возникает и известная сложность: данные о разных странах — Виджаянагаре, Мьянме, Китае — оказываются нередко перемешаны во второй части отчета.

С Перо Тафуром Конти повстречался на Синае двумя годами ранее, в 1437 г., на обратном пути в Италию. В непринужденной беседе с Тафуром Конти гораздо больше, чем в отчете папскому

²³ Breazeale K. Editorial Introduction to Niccolò de' Conti's Account // SOAS Bulletin of Burma Research. 2004. Vol. 2, № 2. P. 100.

²⁴ В миру Габриэле Кондольмер, сам венецианец по происхождению.

²⁵ Bracciolini P. Op. cit. P. 126.

²⁶ Ibid.

²⁷ Tucci U. Mercanti, viaggiatori, pellegrini nel Quattrocento // Storia della cultura veneta : 6 vol. in 10 t. Vol. 3. Dal Primo Quattrocento al concilio di Trento. P. 2. Venezia, 1980. P. 341.

секретарю, дал волю воображению и часто рассказывал вымышленные истории, в том числе о своем пребывании при дворе Тимура, в реальности скончавшегося еще в 1405 г., и у самого пресвитера Иоанна. Конти поведал кастильцу:

Когда я приехал в Индию, меня отвезли к пресвитеру Иоанну, который принял меня хорошо и оказал много милостей, женил меня на женщине, с которой я еду, и эти дети родились у меня там, и прожил я в Индии 40 лет, очень желая вернуться на родину²⁸.

Срок в 40 лет, указанный венецианцем, по-видимому, не просто преувеличение, а числовой образ долгих скитаний по чужбине, восходящий к Ветхому Завету. Спустя шесть десятилетий к образам «Исхода» обратился другой купец и путешественник из другой морской республики — генуэзец Иеронимо ди Санто Стефано. В письме партнеру мессеру Майнерио от 1 сентября 1499 г. ди Санто Стефано рассказал о своем «горестном странствии» по Ближнему Востоку, Индии, Мьянме и Нусантаре²⁹. В начале путешествия в Египте по дороге из Каира в Кену ди Санто Стефано и его компаньон Иеронимо Адорно замечали «развалины многих древних городов и многие восхитительные здания, построенные во времена язычников, среди которых все еще стояло несколько храмов»³⁰. Правда, подробно рассказывать о живописных древнеегипетских руинах генуэзец не стал. Далее, описывая путь до порта Кусейра на Красном море, он был уверен, что именно по этим горам и пустыням «скитались Моисей и народ Израиля, изгнанные фараоном»³¹. Ди Санто Стефано упомянул ветхозаветного фараона в письме, очевидно, не только по ассоциации с местом начала путешествия, но и в связи с последующим горьким опытом отношений с некоторыми восточными правителями.

²⁸ Тафур П. Указ. соч. С. 96–97.

²⁹ Account of the Journey of Hieronimo di Santo Stefano, a Genovese, addressed to Messer Giovan Jacob Mainer // India in the Fifteenth Century, Being a Collection of Voyages to India / ed. by R.H. Major. L., 1857. P. 3.

³⁰ Account of the Journey of Hieronimo di Santo Stefano. P. 3.

³¹ Ibid.

Возможно, Конти сознательно дезинформировал доверчивого кастильца, стараясь не пустить в Индию никого, кто мог бы составить конкуренцию венецианским купцам. По словам самого Тафура, Конти, узнав, что его собеседник собирается отправиться в Индию, стал настойчиво отговаривать идальго от втягивания «в столь великое безумие, ибо дорога длинна, трудна и опасна, через земли чужих племен без царя, закона и господина»³². Далее Конти живописует жестокость и грубость жителей дальних стран, причем без конкретной локализации, и именует их «звероподобными людьми, над которыми не властен их разум»³³. Отношение к индийцам и жителям Индокитая в отчете Поджо у Конти совсем иное, а столь пугающие характеристики встречаются исключительно в описании жителей Нусантары и Андаманских островов. В рассказе папскому секретарю Конти представил историю своих путешествий, описание религиозной жизни и повседневности Индии и Юго-Восточной Азии, и именно этот отчет — основной источник для данного исследования.

Все земли, лежащие к востоку от Ирана, фигурируют в отчете Конти под общим наименованием «Индия»:

Вся Индия разделена на три части: первая — от Персии до реки Инд, вторая — от Инда до Ганга, а третья — все, что далее. [Третья часть] намного превосходит остальные в богатствах, человеческом достоинстве и роскоши, а по образу жизни и государственным обычаям равна нам³⁴.

К этой «третьей Индии» путешественник отнес и Китай, и Аву, и Пегу. Характерное для средневековых источников разделение Индии — крайнего предела мира — на две или три части с различными вариациями, иногда включавшими Эфиопию, впервые появилось в апокрифической литературе о проповеднической деятельности апостола Варфоломея на Востоке и апостола Фомы в Парфии³⁵.

³² Тафур П. Указ. соч. С. 97.

³³ Там же.

³⁴ Bracciolini P. Op. cit. P. 139.

³⁵ Мельникова Е. А. Указ. соч. С. 102.

Различные легенды о миссии апостола Фомы в Индии были хорошо известны Никколо Конти. В рассказе Перо Тафуру Конти упомянул, что св. Фома проповедовал на берегах Нила, причем Нил протекал, согласно этой версии, из Индии до Эфиопии³⁶.

На карте Фра Мауро от 1459 г. Индийский океан открыт. На первый взгляд, Конти в беседе с Тафуром противоречит типологии «Индий», обозначенных во второй части отчета Браччолини, и тем своим же сведениям, которые легли в основу карты Фра Мауро, то есть в одном случае видит Индийский океан замкнутым с юга сушей, в другом — открытым. Первое представление доминировало вплоть до второй половины XV в. в географической традиции Запада. Первая средневековая карта, на которой Индийский океан не замкнут, это карта Антонина де Вирга (1415), но лишь начиная с карты мира Марцелла Германа (1489) было принято представление, разделяемое, в частности, Мартином Бехаймом, об Индийском океане как об открытом пространстве³⁷. Однако здесь отнюдь не обязательно стоит видеть несоответствие в двух описаниях южных и восточных стран одним и тем же путешественником. Вероятнее всего, в беседе с Тафуром Конти подразумевал под «Индией» юго-восточные области ойкумены в целом (примером чему также может служить утвердившееся в Венеции именование эфиопского царя «повелителем стран Индии»), так что прямого противоречия с подробной типологией «Индий» в отчете Браччолини здесь нет.

Одна из особенностей повествования Конти — отсутствие пространственных в Средние века топосов о народах-монстрах, дань которым часто отдавали даже образованные авторы. Миссионер и путешественник первой половины XIV в. Одорико де Порденоне говорил о жителях Никобарских островов: «И у мужчин, и у женщин здесь собачьи морды»³⁸. Марко Поло обычно скептически воспри-

³⁶ Тафур П. Указ. соч. С. 109–110.

³⁷ Ле Гофф Ж. Другое Средневековье : Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2002. С. 170.

³⁸ Порденоне О. де Восточных земель описание, исполненное Одорико, богемцем из Форо Юлио, что в провинции Антония // После Марко Поло : Путешествия западных чужеземцев в страны трех Индий / пер., введ. и прим. Я. М. Света. М., 1968. С. 186.

нимал представления современников о фантастических существах. Однако и он нашел место кинскефалам в своем рассказе, «населив» ими Андаманские острова³⁹. Х.-П. Рубьес полагает, что за фактом отсутствия собачьих голов у каннибалов-андаманцев в отчете Никколо Конти, возможно, стоит литературная обработка гуманиста Браччолини, стремившегося вписать андаманцев в схему иерархии народов «через язык цивилизации»⁴⁰. Однако дискурсом варварства, а не народов-монстров оперировали как Браччолини, так и сам венецианский путешественник. Тафур, по-видимому, веривший в существование монструозных народов в отдаленных странах, спросил Конти, «не видел ли он всяких монстров в человеческом обличье, тех, которых некоторые называют людьми с одной ногой или одним глазом, или маленьких в локоть высотой, или больших, с копье ростом; он говорит, что о таких ничего не слышал»⁴¹. Поэтому предположение Х.-П. Рубьеса, что отсутствие псоглавцев в отчете венецианца — следствие правки Поджо, вряд ли соответствует действительности.

Правда, в отчете Конти один народ-монстр все же был упомянут. Венецианец сообщил, что однажды, путешествуя по реке близ города Коччи, он увидел с корабля костры на берегу и сперва решил, что их развели рыбаки. Но индийские моряки со смехом поведали ему, что эти костры развели *исере* — водяной народ, который питается рыбой, заманивая ее огнями, и вылезает из воды по ночам, внешне не отличимый от людей, но который «можно назвать или рыбами, или монстрами»⁴². Здесь, впрочем, речь идет не о продолжении западного представления о народах-монстрах, а о заимствовании из воображаемого мира индийцев персонажей, прототипом которых, как и в случае с нагами или ванарами, по-видимому, были представители племенной периферии. Да и сами ицпе уподобляются монстрам и животным не по причудливому облику, а лишь по образу жизни. В рассказах Конти прослеживается дальнейшее

³⁹ Книга Марко Поло. С. 176.

⁴⁰ Rubiés J.-P. Travel and Ethnology in the Renaissance : South India through European Eyes, 1250–1625. Cambridge, 2000. P. 113.

⁴¹ Тафур П. Указ. соч. С. 106.

⁴² Bracciolini P. Op. cit. P. 137.

отступление традиционных географических мифов по сравнению с трудами предшественников.

Свое путешествие на Восток Конти начал в Дамаске, где он провел юность и овладел арабским языком. Венецианец с караваном, насчитывавшим 600 купцов, отправился к Евфрату, затем его путь пролегал через руины Багдад, Басру, далее он отправился морем — в порт Кольхум, потом в Ормуз и «благородный эмпорий персов» Калкатию⁴³ (очевидно, порт Калхат в Омане), до которого из того же Ормуза десять дней ехал морем Афанасий Никитин⁴⁴, затем вместе с персидскими купцами Конти поехал в Индию, где сошел на берег в порту Комбаита. Под последним Конти явно подразумевал важный торговый город Камбей в Гуджарате⁴⁵ (современный Кхамбхат). В дальнейшем Конти путешествовал в Южной Индии по владениям империи Виджаянагар, бывал на Суматре, Яве и в ряде государств Индокитая. Обратный путь путешественника проходил по маршруту Каликут — Сокотра — Аден — эфиопский порт Барбора — Джидда — Синай — Каир⁴⁶. Конти значительно меньше, чем, к примеру, Марко Поло, привлекали военные и событийные сюжеты. Особый интерес венецианец XV в. проявил к торговле, обычаям, нравам и верованиям далеких стран. Он скрупулезно перечислил диковинные товары разных стран, проявив особенный интерес к специям. Купец не оставил без внимания региональные торговые связи: к примеру, отметил, что гвоздика произрастала только на острове Бандам⁴⁷, жители которого поставляли эту пряность на Большую и Малую Яву⁴⁸.

Очевидно, перед тем, как оказаться на страницах трактата Браччолини, сведения Конти вновь прошли отбор. Гуманиста Поджо более всего интересовала духовная жизнь далеких стран, и он явно старался соотнести данные путешественника с хорошо известными ему античными источниками. В частности, комментируя простран-

⁴³ *Bracciolini P.* Op. cit. P. 127.

⁴⁴ Хождение за три моря Афанасия Никитина. Л., 1986. С. 50.

⁴⁵ *Rubiés J.-P.* Op. cit. P. 100.

⁴⁶ *Bracciolini P.* Op. cit. P. 138–139.

⁴⁷ Очевидно, архипелаг Банда в группе Молуккских островов.

⁴⁸ *Bracciolini P.* Op. cit. P. 136.

ный рассказ Конти про охоту на слонов у жителей страны Мацин, Браччолини замечает, что такой же способ охоты на этих зверей — заманивание в специальную ловушку — упоминается еще Плинием⁴⁹. Описания стран Южной и Юго-Восточной Азии в передаче рассказа Конти у Поджо Браччолини примечательны тем, что характеризуют не только личные впечатления венецианского путешественника, но и попытку флорентийского гуманиста вписать вновь полученные знания в традиционные представления о Востоке. Браччолини пытался включить сведения об общественной и духовной жизни Индии, предоставленные ему путешественником, в собственное мировоззрение ренессансного мыслителя-гуманиста и почитателя Античности. Большая часть того, что Браччолини знал об Индии до встречи с Конти, базировалась на античной традиции. Одним из авторов, повлиявших на представления Поджо об индийцах, был Диодор Сицилийский, чью «Историческую библиотеку» Браччолини перевел с греческого на латинский язык⁵⁰. Перед тем, как поведать читателю о путешествиях Конти, Браччолини восторженно сообщил, что Конти удалось достичь земель, лежащих далеко за островом Тапробана, «до которого, как известно из письменных свидетельств, не добирался никто из нас, кроме двоих: во-первых, командира флота Александра Великого, а во-вторых, римского гражданина во времена Тиберия Клавдия Цезаря»⁵¹. Для гуманиста Браччолини было важно подчеркнуть общность древних греков и римлян с его современниками, заново открывавшими античную словесность и античные представления о мире. К средневековым текстам, в которых Индия и Юго-Восточная Азия так или иначе нашли отражение, Браччолини не проявил заметного интереса. Поклонник греко-римской науки не обращался к средневековым энциклопедиям и игнорировал европейских путешественников, сравнительно недавно посещавших области восточнее Тапробаны, включая Марко Поло.

Сам Никколо Конти, вероятно, был знаком с текстом Марко Поло и еще до начала своего путешествия имел возможность почерпнуть

⁴⁹ *Bracciolini P. Op. cit. P. 132.*

⁵⁰ *Rubiés J.-P. Op. cit. P. 103.*

⁵¹ *Bracciolini P. Op. cit. P. 127.*

некоторые сведения об Азии оттуда. В ряде описаний Конти прослеживается преемственность с «Книгой о разнообразии мира». К примеру, у Поло встречаются сведения о распространении в Индии астрономии и геомантии⁵², в отчете Конти эти сферы знания — прерогатива брахманов⁵³. В отчете Никколо Конти упомянуты Ява Большая и Ява Малая, отстоящие друг от друга на расстояние 100 миль, окружности островов, соответственно, три и две тысячи миль⁵⁴. Практически те же самые данные о размерах Большой и Малой Явы сообщил Марко Поло⁵⁵. С данными космографии Марко Поло перекликались также сведения Конти о Китае, о которых речь пойдет далее.

Индийские брахманы изображены у Конти — Браччолини добродетельными мудрецами, «племенем философов» — «*Philosophorum genus*»⁵⁶. Конти отмечал праведность и мудрость брахманов, их познания в астрономии и геомантии (по-видимому, *вастувидья*), использование ими магии и уверял, что встречал трехсотлетнего философа⁵⁷. Наряду с общими местами о брахманах как мудрецах и философах, Конти сообщал о ряде своих наблюдений «этнографического» плана.

Поджо Браччолини передал свидетельство купца об увиденном там примере одержимости:

Со всей серьезностью Никколо рассказал, что, когда он стоял во главе одного корабля, судно было на семь дней застигнуто штилем посреди моря. Испуганные моряки собрались у жертвенника возле мачты и исполняли над ним разные священнодействия, танцуя вокруг него и все чаще призывая по имени бога Мутию (*Muthiam*), чтобы штиль не продолжался. Между тем один из арабов, одержимый демоном, удивительным образом запел и забегал по всем кораблю, подобно безумцу⁵⁸.

⁵² Книга Марко Поло. С. 182.

⁵³ *Bracciolini P.* Op. cit. P. 142.

⁵⁴ *Ibid.* P. 135.

⁵⁵ Книга Марко Поло. С. 171–172.

⁵⁶ *Bracciolini P.* Op. cit. P. 142.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.* P. 143.

Затем одержимый съел несколько угольков с жертвенника и потребовал крови петуха. Получив обещанную кровь, он предсказал морякам попутный ветер и велел приготовиться к сильной буре, но вскоре рухнул полумертвым на палубу, полностью забыв все, что только что говорил и делал. Обещание, однако, сбылось, и судно добралось до порта⁵⁹. Перо Тафуру Конти поведал об этом таинственном плавании в еще более фантастическом ключе, уверяя путешественника, что, когда он плыл по Красному морю, моряки «советовались с врагами [рода человеческого]», которые предстали в виде черного силуэта на мачте⁶⁰. Очевидно, образы брахманов как обладателей магической силы в отчете Конти Браччолини контаминировались с локальными спиритическими практиками, особенно популярными в Южной Индии. Мутия в отчете Конти — единственный из индуистских богов и вообще индийских персонажей, названный по имени. По-видимому, Мутия Конти — это дравидский бог войны и охоты Муруган, с которым практики одержимости связываются особенно часто. И в изложении Браччолини, и у Тафура Конти говорил о явно демонической природе сил, к которым взывали его спутники посреди моря.

В отчете Конти встречаются утопические мотивы. Остров Цейлон представлялся венецианскому купцу республикой, которой правят знатные брахманы:

Острова управляются родом браммонов, которые считаются мудрее остальных людей. Браммоны — философы, посвятившие всю жизнь изучению астрологии и совершенствованию добродетельной жизни⁶¹.

Конти подробно описал царский двор империи Виджаянагар, но монархов на Цейлоне не упомянул, хотя, по-видимому, в образе брахманской республики в его рассказе предстало тамильское индуистское царство Джафна на севере острова. Судя по описа-

⁵⁹ *Bracciolini P. Op. cit. P. 143.*

⁶⁰ *Тафур П. Странствия и путешествия. С. 107–108.*

⁶¹ *Bracciolini P. Op. cit. P. 130.*

нию «государства философов» на Цейлоне, Конти весьма высоко оценивал способности брахманов к управлению. Известно, что костяк государственного аппарата Виджаянагара составляли именно брахманы. Еще основатель державы Харихара I, проводя политику централизации, начал заменять наследственных глав округов назначаемыми из центра чиновниками⁶².

На восприятие Цейлона как своеобразного государства философов у Конти, вероятно, повлияла государственная идеология Венецианской республики, прославлявшая Венецию как уникальное общество, управляемое благородными и мудрыми гражданами. В рассказе о Цейлоне Поджо вряд ли искажил описание Конти, так как его собственные взгляды на благородство как черту главным образом нрава, а не крови противоречили принятым в Венеции воззрениям. «Венецианский миф» отстаивал идеал благородства в первую очередь происхождения, и такой видный представитель венецианского гуманизма, как Лауро Квирины, полемизировал по этому поводу с самим Браччолини. Склонность к созданию утопических картин Николо Конти обнаружил и в беседах с Тафуром. Мифическое государство пресвитера Иоанна в Индии в его представлении — тоже скорее республика, чем монархия, в которой пресвитер Иоанн — не конкретный персонаж, а выборный магистрат, отдаленно напоминающий венецианского дожа. В рассказе Конти пресвитера выбирала коллегия из «двенадцати мужей, благородных по происхождению и добродетели»⁶³. Таким образом, в описаниях Конти отчетливо прослеживаются утопические идеи, основанные на «венецианском мифе».

В рассказе о Цейлоне Конти оставил описание добычи корицы из коры коричневого дерева⁶⁴. Это была достоверная и весьма важная информация с точки зрения торговли, ведь до того даже венецианская элита не знала, откуда корица поступает на египетские рынки. За сто лет до путешествия Конти Марино Санудо был в полной уверенности, что корица растет только в Египте (!), и полагал, что

⁶² История Индии в Средние века / отв. ред. Л. Б. Алаев, К. А. Антонова, К. З. Ашрафян. М., 1968. С. 329.

⁶³ Тафур П. Странствия и путешествия. С. 99–100.

⁶⁴ Bracciolini P. Op. cit. P. 130.

это единственный товар, которого лишатся христиане в случае торговой блокады Египта⁶⁵. В отчете Конти прослеживается смещение внимания от центров перепродажи индийских товаров к местам их происхождения.

Брахманы в описании Конти — Браччолини не являлись жрецами. Индийские священнослужители названы *бахали* («Bachali»). Об этих жрецах путешественник сообщал, что они вегетарианцы и ограничиваются одной женой, которая после смерти мужа восходит на его погребальный костер и, сгорая, никак не показывает свою боль⁶⁶. На восприятие Поджо Браччолини рассказов Конти о брахманах мог оказать влияние идеализированный образ индийских гимнософистов («нагих мудрецов») в античной литературе, в частности, в «Естественной истории» Плиния. У Плиния брахманы упоминались лишь среди множества индийских «племен», покоренных Александром Македонским, а философами и подвижниками, способными постоянно смотреть на солнце, предстают гимнософисты⁶⁷, прообразом которых послужили, по-видимому, джайны-дигамбары или адживики. Бахали в описании Конти противопоставляются брахманам, «племени философов», как «племя жрецов»⁶⁸. Если брахманы распространены по всей Индии, то бахали у Никколо Конти — скорее локальная общность, связанная с городом Cambaitha — Камбеем⁶⁹.

Конти рассказал о повсеместно распространенной в Индии традиции самосожжения вдов — *сати*. Самосожжение вдов упоминалось Конти в описании столицы империи Виджаянагар:

В городе насчитывается 90 тысяч человек, способных носить оружие. Местные жители берут столько жен, сколько захотят, и те потом сжигаются вместе с [умершими] мужьями⁷⁰.

⁶⁵ Sanuti Torselli Marini. Op. cit. P. 3.

⁶⁶ Bracciolini P. Op. cit. P. 142.

⁶⁷ Plin. Nat. hist. VII. 22.

⁶⁸ Bracciolini P. Op. cit. P. 142.

⁶⁹ Ibid. P. 138.

⁷⁰ Ibid. P. 128.

Далее купец говорит о многочисленных женах государя, их градации и участи, ожидающей вдов после его смерти.

Их [виджаянагарцев] царь намного превосходит остальных. Он имеет 12 тысяч жен, из которых четыре тысячи следуют за ним повсюду пешком и заняты на кухне; столько же — в нарядах, украшенных богаче, ездят верхом. Остальные путешествуют в носилках, и из них две или три тысячи выбраны ему в жены, с условием того, что после смерти своего господина они добровольно бросятся в костер, что считается для них великой честью⁷¹.

По словам путешественника, жрец бахали напутствует готовящуюся взойти на костер вдову, призывая «презреть жизнь и смерть», и рассказывает об ожидающей ее загробной жизни с мужем, полной неги и роскоши⁷². Сати в итинерарии Конти — неотъемлемая часть образа жизни и рядовых индийских горожан, и монаршего двора, и жрецов. В ярком описании сати в среде самих жрецов бахали мы скорее видим восхищение мужеством и стойкостью жены, чем осуждение самоубийства. Браччолини здесь, очевидно, более привержен античному идеалу добродетели, нежели типично христианскому. В таком восприятии бахали у Конти — Браччолини прослеживается определенная симпатия, а, следовательно, у папского секретаря едва ли были мотивы искусственно разделять брахманов и бахали в повествовании путешественника. Поэтому причины различия между жрецами-бахали и брахманами-философами в нашем источнике следует видеть скорее в большом разнообразии индийского жречества в зависимости от кастовой принадлежности, конкретной функции и региона. Разные роды брахманов классифицируются в зависимости от ранга каст, которым они служат в качестве домашних жрецов, причем выше всех в иерархии стоят ученые брахманы, которые вообще не служат⁷³.

В чем же причина такого отрыва брахманов от их основной функции в индийском социуме в рассматриваемом нами источнике?

⁷¹ Bracciolini P. Op. cit. P. 129.

⁷² Ibid. P. 141.

⁷³ Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. СПб., 2001. С. 95.

Х.-П. Рубьес полагает, что именно Поджо Браччолини пытался, вопреки подлинным рассказам Конти, отделить философов от представителей «идолопоклоннических» культов, поскольку, например, описанная Конти сцена бросания молящихся под колесницу идола на празднестве в Виджаянагаре плохо согласовывается с образом добродетельных и мудрых философов⁷⁴.

Сообщество с относительно схожим с бахали названием — это *баккалы*. В более поздних индийских источниках, в частности, эпохи Великих Моголов, баккалы — общее обозначение купеческих каст⁷⁵. Гуджаратские торговцы *банья* относятся к варне не брахманов, а вайшьев. Однако возможно, что под бахали Конти подразумевал именно их, учитывая такие их характеристики, как географическая привязка к Камбею и вегетарианство. С другой стороны, Конти нигде не именовал бахали торговцами, они *genus sacerdotum*. Вопрос об идентификации бахали остается открытым.

Большое внимание Никколо Конти уделил религиозным традициям:

По всей Индии почитаются боги, которым строят храмы, очень напоминающие наши, изнутри они расписаны разнообразными фигурами, а по торжественным дням украшаются цветами; в храмах стоят идолы — каменные, золотые, серебряные и из слоновой кости, некоторые из них достигают шести футов в высоту⁷⁶.

Конти прямо указывал на разнообразие молитв и жертвоприношений в Индии, на подношения «по обычаю древних язычников» богествам угощений, которые раздавались бедным по завершении обряда⁷⁷. Он оставил описание празднества колесниц в столице крупнейшей индуистской державы Юга:

В Бизенегалии же в определенное время года устанавливают идола между двумя колесницами, в которых красиво наряженные девушки

⁷⁴ Rubiés J.-P. Op. cit. P. 106.

⁷⁵ Ашрафян К. З. Дели: история и культура. М., 1987. С. 122.

⁷⁶ Bracciolini P. Op. cit. P. 143.

⁷⁷ Ibid. P. 144.

ки поют гимны богу. <...> Многие, охваченные жаром своей веры, бросаются под колеса, чтобы быть раздавленными, что считается приятным богу⁷⁸.

За рассказом о празднике колесниц у Конти следует красочное описание других празднеств: Дивали, о котором возвещали в храмах и на крышах «бесчисленные светильники», и Холи, во время которого индийцы, громко смеясь, обливают шафрановой водой всех участников празднества, включая царя и царицу⁷⁹.

Помимо самоубийств на празднике колесниц, в отчете Конти упоминались и другие практики религиозного самоистязания. В городе Камбее, по свидетельству путешественника, жрецы перед идолами обращаются к народу с призывом оставить жизнь во имя богов. Один из распространенных способов культового самоубийства, после которого человека «считают святым», согласно Конти, отсечение себе головы круглым железным предметом, закрепленным на шее и приводимым в движение ногами с помощью цепи после произнесения ритуальных слов⁸⁰. Речь, очевидно, шла о локальных гетеродоксальных практиках умерщвления плоти. Описывая сати или аскетические подвиги локальных культов, Конти обычно не пытался дать оценку происходящему с точки зрения христианской морали, но старался указать, какой смысл им придавали сами индийцы.

Может показаться странным, что Конти практически не говорил об индийских мусульманах, о могущественных мусульманских государствах, к примеру, о державе Бахманидов. Генуэзец Иеронимо ди Санто Стефано, например, в рассказе о торговых поездках по Среднему Востоку, Индии и Юго-Восточной Азии непременно сообщал, кем по вере был правитель каждого из государств — мавром или «язычником»⁸¹. Раз Никколо Конти и сам принял ислам, пусть, по его словам, и вынужденно и уже на обратном пути, можно было бы ожидать от него развернутого рассказа о мусульманах Индии и Малайского архипелага. Он хорошо знал арабский и персид-

⁷⁸ Bracciolini P. Op. cit.

⁷⁹ Ibid. P. 144–145.

⁸⁰ Ibid. P. 144.

⁸¹ Account of the Journey of Hieronimo di Santo Stefano. P. 4–9.

ский язык. Перо Тафур утверждал, что султан Египта даже сделал Конти своим главным толмачом в качестве компенсации за то, что венецианца ограбили и принудили сменить веру в его владениях⁸².

В Индию Конти попал вместе с персидскими купцами. Конти и его новые компаньоны дали друг другу клятву верности⁸³. Последнее говорит о том, что венецианец, очевидно, стал членом одной из персидских купеческих корпораций. Первым из индийских городов Конти посетил Камбей, находившийся под властью гуджаратских султанов из династии Музаффаридов. В то время Гуджаратским султанатом правил Ахмад-шах (1411–1443), основатель Ахмадабада — новой столицы государства и важного экономического центра⁸⁴. Правда, большая часть путешествий венецианца по Индии пришлось на южную ее часть, где доминировала индуистская империя Виджаянагар, фигурирующая у Конти под названием Бизенегалия⁸⁵. Косвенно исламизация упоминалась в рассказе Конти о погребальных обычаях «передней Индии», которые резко контрастировали с кремацией, характерной для «центральной Индии» (по Конти, это все территории между Индом и Гангом). Конти описал величественные усыпальницы знати «передней Индии», над которыми сооружался роскошный павильон⁸⁶.

Конти упоминал индийских христиан несторианского толка. О процветании этой христианской общины в данный период можно судить по его сообщению о несторианах в Майлапуре:

Еретики поклоняются телу святого Фомы, которое с честью покоится в огромнейшей и красивейшей базилике. Они называются несторианами, и в этом городе их проживает до тысячи; они рассеяны по всей Индии так же, как евреи среди нас⁸⁷.

⁸² Тафур П. Странствия и путешествия. С. 111.

⁸³ Bracciolini P. Op. cit. P. 128.

⁸⁴ Алаев Л. Б. Средневековая Индия. СПб., 2003. С. 146.

⁸⁵ Bracciolini P. Op. cit. P. 128.

⁸⁶ Ibid. P. 141.

⁸⁷ Ibid. P. 129.

Если нравы Южной Азии у Конти описаны с определенной симпатией, то остров Нусантара изображен как очень неприветливый край. Знакомство Николо Конти с Нусантарой началось с Суматры (Sciamuthera). Венецианец отождествил с Тапробаной античных авторов именно ее, а не Цейлон, фигурирующий под названием Саиллана⁸⁸. Путешественник посетил здесь прославленный город-эмпорий, где провел год и сделал вывод, что на острове «мужи жестокие, а нравы грубые»⁸⁹. Конти пренебрежительно отозвался о внешнем виде горожан, утверждая, что и у мужчин, и у женщин огромные уши, оттянутые серьгами с драгоценными камнями. Жители Суматры носят льняные и шелковые одеяния до колен. В области Батех (очевидно, батаки) Конти отметил каннибализм и обычай охоты за головами:

В части острова, которую называют Батех, живут людоеды (Ап-тропорофаги), которые постоянно воюют со своими соседями. <...> Они обезглавливают пленных врагов, и, съев плоть, сохраняют их головы, используя их в качестве денег: если им нужно что-либо купить, то они расплачиваются одной или несколькими головами в зависимости от стоимости вещи. Тот, кто хранит дома много голов, считается богаче⁹⁰.

Сакральный аспект охоты за головами остался вне поля зрения путешественника. На двух Явах, Большой и Малой, как утверждал Конти, жили «бесчеловечнейшие из всех и жесточайшие» люди на земле, для которых «убить человека — забава»⁹¹. Венецианский купец также отмечал неразборчивость яванцев в пище, что для него было маркером варварства. «Они, — говорил он, — поедают мышей, собак, кошек и всяких еще более грязных животных, а жестокостью превосходят всех смертных»⁹². Однако употребление ящериц и змей

⁸⁸ Bracciolini P. Op. cit. P. 130.

⁸⁹ Ibid. P. 131.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid. P. 135.

⁹² Ibid.

в качестве деликатеса, о котором Конти сообщал в описании Южной Индии и, по-видимому, Бирмы⁹³, совершенно не являлось для него признаком грубости или дикости нравов.

Топоним Явадвипа относился и к Калимантану, и к Суматре, и к Яве уже в раннее Средневековье⁹⁴. Ж. Бушон склонна отождествлять Большую Яву Конти с Борнео, а Малую — с собственно Явой⁹⁵. Большая и Малая Ява Конти — это, соответственно, Ява и южная часть Суматры, поскольку Марко Поло, с трудом которого Конти, очевидно, был знаком, называл Малой Явой Суматру⁹⁶. В рассказе путешественника о нравах яванцев содержится наиболее раннее европейское свидетельство об амоке. Амок (*амук*) у народов малайско-индонезийского мира — состояние бешенства, необузданной ярости⁹⁷, в таком источнике, как малайская хроника «Сулалат-ус-салатин», он предстает в разных формах. Так, согласно «Сулалат-ус-салатин», сын министра Малаккского султаната тун Хусейн сказал своим противникам: «Если кто-нибудь оскорбит моего отца, я впаду в состояние амока»⁹⁸. Воображение Конти поразили обычаи, согласно которому несостоятельный должник, не желающий становиться рабом заимодавца, выбегал на улицу с мечом (вероятно, имелся в виду кинжал *крис*, особо чтимый народами малайско-индонезийского мира), убивая всех встречных, пока сам не будет убит, после чего заимодавец мог взыскать долг с убийцы должника⁹⁹.

В отчете Конти присутствует описание островов, богатых специями. Вероятнее всего, это Молуккские острова. Этим «Островам Пряностей» суждено было впоследствии стать яблоком раздора между крупнейшими колониальными империями — Португалией и Голландией.

⁹³ Bracciolini P. Op. cit. P. 133, 136.

⁹⁴ См.: Ibid. P. 79, 88–89.

⁹⁵ Le voyage aux Indes de Nicolò de Conti. P. 27–28.

⁹⁶ Книга Марко Поло. С. 172.

⁹⁷ Ревуненкова Е. В. Сулалат-ус-салатин: малайская рукопись Крузенштерна и ее культурно-историческое значение. СПб., 2008. С. 300.

⁹⁸ Цит. по: Ревуненкова Е. В. Указ. соч. С. 372.

⁹⁹ Bracciolini P. Op. cit. P. 135.

В 15 днях пути от них [Большой и Малой Явы] на восток находятся два острова. Один из них, на котором добывают мускатный орех и мацис, называется Сандаи. Другой остров под названием Бандам — единственное место, где произрастает гвоздика и оттуда доставляется на острова Явы [Большую и Малую]. На Бандаме живут три вида попугаев: одни — с красными перьями и золотистым клювом, другие — пестрые, которые зовутся нори, что значит «светлые», оба вида — размером с голубя, а также белые попугаи с курицу величиной. Они называются хахи, то есть «более замечательные», превосходят прочих попугаев в человеческой речи, которой чудесным образом подражают, и даже могут отвечать вопрошающим. На обоих островах живут люди черного цвета, за этими островами море несудоходно, путь мореходам закрывают бури¹⁰⁰.

Молуккские острова для Конти — предел обитаемого мира, за которым невозможно судоходство.

В отчете Конти процесс исламизации Нусантары совершенно не получил отражения. В отличие от него, Марко Поло, посетивший Суматру в 1292 г. и заставший исламизацию Нусантары в ее начальной фазе, отметил обращение в ислам горожан царства Перлак на Суматре «сарацинскими купцами», хотя и утверждал в другом месте о жителях Суматры, что «все они идолопоклонники»¹⁰¹. Поло четко различал горожан и горцев (*батаков*). Последних Марко Поло уподоблял зверям и считал людоедами, а веру горца характеризовал так: «Как встанет утром, первое, что увидел, тому и молится»¹⁰². Конти о религии жителей Суматры лишь повторил формулу, что они «все идолопоклонники»¹⁰³. Хотя Конти посетил ряд буддийских государств Индокитая, попыток выявить различия между индуизмом и буддизмом в его рассказах нет.

Буддийский мир в отчете Конти представлен в первую очередь городами Ава и Панковия (монское государство Пегу). Столица

¹⁰⁰ Bracciolini P. Op. cit. P. 136.

¹⁰¹ Книга Марко Поло. С. 172.

¹⁰² Там же. С. 173.

¹⁰³ Bracciolini P. Op. cit. P. 131.

одноименного царства Ава упоминалась Конти как «город, наиболее благороднейший из всех»¹⁰⁴. Конти, впрочем, детально описал шокировавшие его эротические практики бирманцев. Путешественник приписывал происхождение этих обычаев сладострастию местных жителей, как и полиандрию на юге Индии. Конти отмечал, что в Индии повсеместно распространены «публичные женщины», «ведь индийцы склонны к сладострастию»¹⁰⁵.

Никколо Конти приписывал природную любвеобильность жителям и Юго-Восточной Азии, и Индостана. Он сообщал о распространении полиандрии в районе «Колликутии, благородного эмпория всей Индии»¹⁰⁶. По свидетельству Конти, местные женщины «могут, сообразно сладострастию, иметь десять и более мужей»¹⁰⁷. «Любая дама, — вторил венецианцу ди Санто Стефано в 1499 г., опять же говоря о Каликуте (Кожикод), — может выйти за семерых или восьмерых мужей сразу, в зависимости от меры своего влечения»¹⁰⁸. Нетрудно заметить, что оба путешественника из морских республик видели корень этой локальной традиции практически исключительно в природном сладострастии индийцев.

Конти посетил «многолюднейший город» Пегу вскоре после Авы¹⁰⁹. В этом государстве венецианец с удивлением обнаружил виноградную лозу, которую нигде более в Южной и Юго-Восточной Азии не видел. В Пегу, изобилующем плодовыми деревьями, сандалом и камфорным деревом, Конти зафиксировал поверье: его жители полагали, что, если не принести жертву богам перед тем, как срезать кору камфорного дерева, камфора исчезнет¹¹⁰.

Между описаниями Авы и Китая в тексте отчета Конти фигурировала область Мацин.

¹⁰⁴ *Bracciolini P. Op. cit. P. 132.*

¹⁰⁵ *Ibid. P. 140.*

¹⁰⁶ *Ibid. P. 138.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Account of the Journey of Hieronimo di Santo Stefano. P. 3.*

¹⁰⁹ *Bracciolini P. Op. cit. P. 134–135.*

¹¹⁰ *Ibid. P. 135.*

Эта провинция [Индии], которую жители называют Мацин, изобилует слонами, а ее царь содержит десять тысяч слонов, которых использует на войне¹¹¹.

Генуэзец Иеронимо ди Санто Стефано приписывал эту весьма престижную характеристику государю Пегу:

Здесь живет великий государь, который имеет более десяти тысяч слонов и ежегодно получает приплод в 500 зверей¹¹².

Название Мацин (*Macinum*) — латинизированная форма устоявшегося в индийской и арабско-персидской традиции наименования Китая. Через посредничество географической традиции мусульманского мира индийский экзотопоним Махачина проник в европейские труды о Востоке. В отчете Конти Китай, и Северный, и Южный, именовался Катай¹¹³. Конти, владевший арабским и персидским языками, побывавший членом персидской купеческой корпорации, а в конце путешествия вынужденно принявший ислам, был знаком с географической традицией исламского мира. В ряде источников, в частности, сочинениях Иосафата Барбаро и Афанасия Никитина, бином «Чин и Мачин» относится обычно к Северному и Южному Китаю соответственно¹¹⁴. На знаменитой карте мира венецианского монаха Фра Мауро 1459 (1460) г. к Мачину отнесены области современных Таиланда, Камбоджи, Бангладеш и Северо-Восточной Индии¹¹⁵. Авторы лондонского издания источников по истории Индии в XV в. утверждали, что Мацин, указанный Конти, это, скорее всего, Сиам¹¹⁶. Фра Мауро,

¹¹¹ *Bracciolini P. Op. cit. P. 132.*

¹¹² *Account of the Journey of Hieronimo di Santo Stefano. P. 6.*

¹¹³ *Bracciolini P. Op. cit. P. 134.*

¹¹⁴ Волков И. В. Сведения о Китае в сочинении венецианца Иосафата Барбаро // Общество и государство в Китае. Т. 42, ч. 3 / редкол.: А. И. Кобзев и др. М., 2012. С. 86–87, прим. 13.

¹¹⁵ Волков И. В. Указ. соч. С. 86–87, прим. 13.

¹¹⁶ *The Travels of Nicolò Conti in the East in the early part of the Fifteenth Century // India in the Fifteenth Century, Being a Collection of Voyages to India / ed. by R. H. Major. L., 1857. P. 11.*

очевидно, пользовался данными Никколо Конти: об этом говорит, например, отождествление им вслед за путешественником античной Тапробаны с Суматрой, по словам У. Туччи, здесь «влияние Конти совершенно очевидно»¹¹⁷, поэтому велика вероятность, что и Мачин на его карте — это именно Мачин Конти. Скорее всего, Мачин — общее название государств Юго-Восточной Азии, включая Аву, Пегу и сиамскую державу Аютию, находившуюся во время его путешествий по Азии на подъеме могущества.

Мачин у Конти содержал несколько колоритных анималистических образов, самый яркий из которых — слон. В отчете купца длинный рассказ о превращении дикого слона в боевого напоминает своеобразную инициацию — переход от дикости к культуре. Это укрощение было выстроено в несколько этапов. Сначала дикого слона во время муста загоняли с помощью уже прирученной самки в загон, где его на несколько дней запирали. Загонщики привязывали слона к столбу и умирляли голодом. Завершалось приручение слона церемонией. «Далее, — продолжает Конти, — его водят по городу связанным между двумя прирученными слонами, и, когда через десять дней его освобождают, он теперь такой же ручной, как и остальные»¹¹⁸. Прирученный слон, как полагал венецианец, транслируя укорененное еще в Античности и пронесенное через средневековые бестиарии представление, умное и верное существо: «Это животное настолько умно, что в бою часто подставляет подошвы своих ног под вражеские дротики, чтобы защитить седоков»¹¹⁹. Вероятно, это описание следует воспринимать в символическом ключе, исходя из главной оппозиции всего текста отчета Конти — противопоставления изысканной городской культуры Виджаянагара, Авы и Китая варварству периферийных племен.

Подобные трактовки поведения слонов встречались также в индо-буддийской традиции, для который слон не был экзотическим животным. Прирученный слон, терпящий посланную в него

¹¹⁷ *Tucci U.* Op. cit. P. 336. См. также: *Suarez T.* Early Mapping of Southeast Asia : The Epic Story of Seafarers, Adventurers, and Cartographers Who First Mapped the Regions Between China and India. Singapore, 1999. P. 79.

¹¹⁸ *Bracciolini P.* Op. cit. P. 133.

¹¹⁹ *Ibid.*

стрелу, — яркий образ в «Дхаммападе»: «...Я буду терпеть оскорбления, как слон в битве — стрелу, выпущенную из лука»¹²⁰. В том же тексте палийского канона приручение слона напрямую сравнивается с духовным самообузданием: «Связанный, он не ест ни куска: слон грезит о слоновом лесе»¹²¹. Именно этот мотив наблюдается в рассказе Конти. Не исключено, что на венецианца в его описании слонов повлияли не только укорененные в европейской бестиарной традиции стереотипы, но и «звериная» мифология буддийского мира, сюжеты которой он мог почерпнуть в Аве или Пегу.

Китайские описания слонов отличаются по акцентам от западных. Китайский чиновник южносунского времени Чжоу Цюйфэй в трактате «За хребтами. Вместо ответов» (*Лин вай дай да* 嶺外代答, 1178) сообщал о бирманском государстве Паган (Пугань) данные, сводившиеся большей частью к пышному дворцовому церемониалу, и о слонах в нем не говорил¹²². Чжоу поведал о многочисленной элфантирии империи Чолов (Чжунянь) в Южной Индии, сообщив, что доблесть воина и его слона награждали парчовым шатром и золотой кормушкой¹²³. Чжоу, в отличие от Никколо Конти, не склонен был приписывать слону какие-либо особо возвышенные качества и подчеркивал опасность дикого слона для человека¹²⁴. В трактате сообщалось, что люди цзяо (*вьеты*) начинали приручение слонов с заманивания дикого стада с помощью ручной слоницы в пещеру, при этом Чжоу считал, что слон, «хотя внешним видом и велик, не выносит боль»¹²⁵.

Упоминание Конти числа «десять тысяч слонов» не следует понимать буквально или как обыкновенное преувеличение. «Десять тысяч слонов» — классический бестиарный код могущества в индо-буддийском мире. Имена-тителы и наименования государств, построенные на количествах воинов, слонов или городов, были

¹²⁰ Дхаммапада / пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. М., 1960.

¹²¹ Там же. С. 114.

¹²² Чжоу Цюй-фэй. За хребтами : Вместо ответов (*Лин вай дай да*) / пер. с кит., введ., коммент. и прил. М. Ю. Ульянова. М., 2001. С. 141.

¹²³ Там же. С. 144.

¹²⁴ Там же. С. 261.

¹²⁵ Там же. С. 259.

распространены в Юго-Восточной Азии, в частности, в тайских государствах¹²⁶. Венецианский путешественник превратил титулатуру в инструмент географического описания, и здесь, таким образом, заметна операция, обратная использованию воображаемого титула. По свидетельству Конти, повелитель Мацина, под которым мог подразумеваться государь Авы, Пегу или Аютии, ездил на белом слоне. Шею животного украшала золотая цепь с драгоценными камнями¹²⁷. Культ белых слонов как живых атрибутов высшей власти был широко распространен в индо-буддийском мире.

Дополнительную информацию о стране Мацин можно извлечь из описания мохнатых быков, тоже помещенных Конти в эту область. В верхней части Мацина, ближе к границам Китая, согласно его отчету, водились белые и черные быки, из которых особенно ценились длинношерстные животные с хвостом, свисающим до копыт и напоминающим лошадиный, но более пушистым. «Тончайшая и легкая, как перья, шерсть их хвоста ценится на вес серебра, — сообщал путешественник, — из нее делают опахала для церемоний в честь богов и царей»¹²⁸. Купец точно охарактеризовал назначение изделий из хвостов яков в церемониале индо-буддийского мира. Он мог перепутать места происхождения яков и страны, в которых их шерсть особенно востребована. Можно предположить, что Мацин Конти — это обозначение буддийского мира в целом, включая Тибет.

Китай также был упомянут Никколо Конти. В первой части отчета он рассказывал:

За Мацином есть провинция под названием Катай, превосходящая все остальные. Ее правитель зовется Великим ханом, что на их языке означает «император». Царская столица Камбалескья выстроена в форме прямоугольника периметром 28 миль. В центре стоит весьма защищенная и красивейшая крепость, в которой находится дворец государя. На каждом из четырех углов города расположены круглые

¹²⁶ Афанасьева Е. А. Буддизм тхеравады и развитие тайской литературы XIII–XVII вв. М., 2003. С. 13.

¹²⁷ Bracciolini P. Op. cit. P. 133.

¹²⁸ Ibid. P. 134.

укрепления окружностью в четыре мили, служащие арсеналами. Там хранится оружие всех видов, а также машины для войны и осады городов. К каждой из крепостей от дворца тянется через город сводчатая стена, которая обеспечивает царю доступ в арсеналы, если в городе вспыхнет мятеж против него.

На расстоянии примерно 15 дней пути от столицы находится другой город под названием Немптаи, основанный императором. Его окружность составляет 30 тысяч миль, и это самый многолюдный город из всех. В обоих городах, как уверяет [Никколо], дома, дворцы и другие городские украшения напоминают итальянские, а люди скромны, благовоспитанны и богаче жителей других стран¹²⁹.

Политическое и культурное превосходство Китая в тексте отчета особенно наглядно подчеркивалось воображаемой титулатурой: только китайский император у Конти назван императором, а для правителей Виджаянагара и Бирмы использовался термин *rex*. Конти явно пользовался устаревшей информацией о Китае: в 1368 г. монгольскую династию Юань сменила китайская Мин, новая столица была провозглашена в Нанкине. Однако в 1420 г. третий минский император Чжу Ди объявил Пекин новой столицей империи. Следовательно, поскольку путешествия Конти по областям «Третьей части Индии» приходятся на 1420–1430-е гг., информация о Пекине как о столице вновь достоверна, но монгольское название Камбалескья (Ханбалык, «город хана») и титул государя как Великого хана более не актуальны. В европейских источниках это название прижилось, начиная с Марко Поло, детально описавшего столицу Хубилая Канбалу, или Кабалут¹³⁰. Сильно итальянизированная, как и *Cambaleschia* у Конти, форма *Canbalecco* встречается в «Практике торговли» Франческо Бальдуччи Пеголотти¹³¹. В форме *Cambale* обозначение Пекина используется младшим современником Конти Иосафатом Барбаро, который в Китае не был¹³². Под *Nemptai*,

¹²⁹ Bracciolini P. Op. cit. P. 134.

¹³⁰ Книга Марко Поло. С. 89, 91.

¹³¹ Pegolotti F. B. Op. cit. P. 22.

¹³² Волков И. В. Сведения о Китае в сочинении венецианца Иосафата Барбаро. С. 82–85.

по-видимому, Конти имел в виду Нанкин. Что касается сходства с итальянскими городами, здесь сыграло роль, скорее всего, то, что ряд городов Восточного Китая (Сучжоу, важный центр интеллектуальной и художественной жизни Китая в эпоху Мин, в частности) обилием мостов и лодок отдаленно напоминали Венецию. Вероятно, утверждение Конти об основании Немптаи императором основано на услышанных им сведениях о провозглашении Чжу Юаньчжаном Нанкина столицей.

В историографии встречаются утверждения, что Конти все же достиг Китая¹³³. Немецкий исследователь Р. Хенниг вслед за британским востоковедом Д. Юлом высказал предположение, что Конти посетил Нанкин, так как, по его мнению, название отождествленного с ним *Nemptai* указывает на встречу с носителями китайского языка¹³⁴. Однако сам путешественник не говорил о своем пребывании там. По тексту отчета Конти, правда, далеко не всегда можно с уверенностью утверждать, где путешественник точно был лично, а о каких местах узнал от других. О «двух Явах» Конти говорил Поджо, что провел там девять месяцев вместе с женой и детьми, которые сопровождали его во всех путешествиях¹³⁵. Купец Конти, скрупулезно описывавший диковинные товары от цейлонской корицы до суматранского дуриана, не говорил о товарах, производимых в Китае. В описании столицы Китая у Конти отчетливо прослеживается влияние рассказа Поло о Ханбалыке времен Хубилая. Марко Поло сообщал о крепостях, служащих складами оружия на каждом углу прямоугольного города, а также о постоянном страхе хана перед восстанием «катайцев», поскольку «Великий хан овладел Катаем не по праву, а силой, и не доверял катайцам, а отдал страну в управление татарам, сарацинам и христианам»¹³⁶. Конти, по всей видимости, был хорошо знаком с трудом Поло и еще до начала своего путешествия имел возможность почерпнуть некоторые сведения

¹³³ Например: *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье : Время, труд и культура Запада. С. 311–312.

¹³⁴ *Хенниг Р.* Указ. соч. С. 48.

¹³⁵ *Bracciolini P.* Op. cit. P. 135.

¹³⁶ Книга Марко Поло. С. 94–96.

о Китае оттуда, а также из различных торговых справочников, вроде «Практики торговли» Пеголотти.

Конти упомянул во второй части отчета некие огромные суда, прямо не указывая место их строительства. Венецианец хорошо разбирался в корабельном деле, имел опыт в руководстве торговыми плаваниями и проявил немалый интерес к особенностям судостроения других народов:

Корабли также разделены на отсеки, причем столь умело, что, даже если один отсек пробит, остальная часть судна может завершить плавание невредимой¹³⁷.

Скорее всего, эти гигантские корабли — китайского происхождения, и не исключено, что путешественник из Венеции лично видел суда-сокровищницы армады минского адмирала-евнуха Чжэн Хэ, чья последняя экспедиция окончилась в 1433 г. Очевидно, Конти все же никогда не бывал в минском Китае, но вполне мог встречаться с китайцами в Юго-Восточной Азии. Несмотря на характеристики народов Индии и Юго-Восточной Азии как идолопоклонников, в отчете о путешествиях Конти видно стремление представить их носителями образа жизни, близкого европейскому, и даже верований с определенными чертами христианства. Венецианец говорил об учтивости жителей «третьей части Индии» и подчеркивал, что они «далеки от всякого варварства и дикости»¹³⁸.

Примечательно описание верований жителей страны Мацин. Конти сообщал:

Все они поклоняются идолам, однако, встав с ложа, они обращаются к Востоку и, соединив руки, молятся: «Бог тройственный и закон Его, храни нас» (*Deus trinus et lex ejus eadem, nos tuere*)¹³⁹.

¹³⁷ *Bracciolini P.* Op. cit. P. 134.

¹³⁸ *Ibid.* P. 139.

¹³⁹ *Ibid.* P. 133.

В тексте противопоставлены почитание идолов и слова молитвы, в которой Браччолини, вероятно, увидел некое подобие представления о Троице в христианстве. Скорее всего, христианскую Троицу напомнила гуманисту и, возможно, самому путешественнику буддийская формула трех драгоценностей учения: «Будда, дхарма и сангха».

В европейском дискурсе эпохи Ренессанса о странах Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии противопоставление «христиане — язычники» вытесняется оппозицией культуры и варварства. В XV в. купцы, путешественники и картографы из морских республик Венеции и Генуи оставались наиболее информированными из западных европейцев об «Индиях» и во многом определяли европейский дискурс о Южной и Юго-Восточной Азии. Образ Китая как богатого, разумно управляемого государства с высокой культурой в позднее Средневековье уже существовал. Это представление в XVII–XVIII вв. будет развиваться и дополняться миссионерами-иезуитами, а от них опосредованно перейдет в интеллектуальную мифологию эпохи Просвещения.

На заре Великих географических открытий португальцы первыми обратили пристальное внимание на информированность мореходов из итальянских морских республик об Индии. В 1502 г. Валентин Фернандиш да Моравиа выпустил в Лиссабоне в переводе на португальский три главных на тот момент европейских труда об Индии, Юго-Восточной Азии и Китае: книгу Марко Поло, отчет Никколо Венецианца (Конти) и письмо Иеронимо ди Санто Стефано¹⁴⁰. Все трое авторов были выходцами из итальянских морских республик — двое венецианцев и один генуэзец. Разнообразные и богатые данные о странах «Трех Индий», собранные венецианскими путешественниками, во многом обеспечили информационную базу для будущих Великих географических открытий. Однако, по иронии судьбы, воспользовались всеми этими достижениями уже совершенно другие игроки.

¹⁴⁰ Rogers F. *The Quest for Eastern Christians : Travels and Rumor in the Age of Discovery*. Minneapolis, 1962. P. 188.

Вопросы к обсуждению

1. Кто первым из европейцев в Средние века отождествил китайцев с «серами» античных авторов?
2. Почему в Италии XIV в. возникло выражение «китайский шелк — плохой шелк»?
3. Какие религиозные практики индуизма нашли отражение в средневековых западных источниках? Какое отношение сформировалось к ним у европейцев?
4. С какими товарами у европейских путешественников ассоциировалась Нусантара? С какими регионами ее связывали торговые пути?
5. Что западные путешественники обычно сообщали про слонов? Каков образ этого животного в их сочинениях?

Рекомендуемая литература

Алаев Л. Б. Средневековая Индия / Л. Б. Алаев. — Санкт-Петербург : Алетея, 2003. — 304 с. — ISBN 5-89329-590-0.

Александр Великий в легендах и исследованиях Востока и Запада / сост. Е. В. Косолобова. — Москва : Алетея, 2000. — 382 с. — ISBN 5-89321-053-0.

Афанасьева Е. А. Буддизм тхеравады и развитие тайской литературы XIII–XVII вв. / Е. Н. Афанасьева ; Российская академия наук, Институт мировой литературы им. А. М. Горького. — Москва : ИМЛИ РАН, 2003. — 318 с. — ISBN 5-9208-0174-3.

Бокщанин А. А. Китай и страны южных морей в XIV–XVI веках / А. А. Бокщанин ; Академия наук СССР, Институт народов Азии. — Москва : Наука, 1968. — 212 с.

Бэшем А. Чудо, которым была Индия / А. Бэшем ; пер. с англ. Г. М. Бонгард-Левина ; авт. предисл. Г. М. Бонгард-Левин, А. А. Вигасин. — 2. изд. — Москва : Вост. лит., 2000. — 613 с. — ISBN 5-02-018175-7.

История Индии в средние века / отв. ред. Л. Б. Алаев, К. А. Антонова, К. З. Ашрафян ; Академия наук СССР, Институт народов Азии. — Москва : Наука, 1968. — 726 с.

Кириченко А. Е. Циркуляция буддийских текстов и монашеская практика в Мьянме XII–XIX вв. / А. Е. Кириченко // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. — 2005. — № 4. — С. 3–20.

Книга Марко Поло / пер. старофр. текста И. П. Минаева ; ред. и вступ. ст. И. П. Магидовича. — Москва : Географиз, 1956. — 376 с.

Крюков М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени / М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов ; Академия наук СССР, Институт Дальнего Востока, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — Москва : Наука, 1987. — 311 с.

Мельникова Е. А. Образ мира: географические представления в Западной и Северной Европе. V–XIV в. / Е. А. Мельникова ; Российская академия наук, Институт востоковедения, Санкт-Петербургский филиал. — Москва : Янус-К, 1998. — 254 с. — ISBN 5-86218-270-5.

Одориго де Порденоне. Восточных земель описание, исполненное Одориго, бегемцем из Форо Юлио, что в провинции Антония / Одориго де Порденоне ; пер. Я. М. Света // После Марко Поло : Путешествия западных чужеземцев в страны Трех Индий / пер. с лат. и староитал. яз., введ. и прим. Я. М. Света. — Москва : Наука, 1968. — С. 110–118.

Тафур П. Странствия и путешествия / Перо Тафур ; пер., предисл. и коммент. Л. К. Масиеля Санчеса. — Москва : Индрик, 2006. — 296 с. — ISBN 5-85759-386-7.

Торчинов Е. А. Даосизм : Опыт историко-религиозного описания / Е. Торчинов. — Санкт-Петербург : Андреев и сыновья, 1993. — 307 с. — ISBN 5-87452-042-2.

Фишман О. Л. Китай в Европе: миф и реальность (XIII — XVIII вв.) / О. Л. Фишман. — Санкт-Петербург : Петерб. востоковедение, 2003. — 543 с.

Хенниг Р. Неведомые земли : в 4 т. Т. 3 / Р. Хенниг ; пер. с нем. А. В. Лисовской. — Москва : Изд-во иностр. лит., 1962. — 472 с.

Хенниг Р. Неведомые земли : в 4 т. Т. 4 / Р. Хенниг ; пер. с нем. А. М. Филиппова, Н. В. Шлыгиной. — Москва : Изд-во иностр. лит., 1963. — 548 с.

Хождение за три моря Афанасия Никитина / подг. изд. Я. С. Лурье и Л. С. Семенова. — Ленинград : Наука, 1986. — 212 с.

Шефер Э. Золотые персики Самарканда : Книга о чужеземных диковинах в империи Тан / Э. Шефер ; пер. с англ. Е. В. Зеймаля и Е. И. Лубо-Лесниченко ; стихотв. пер. Л. Н. Меньшикова ; предисл. Л. Н. Меньшикова. — Москва : Наука, 1981. — 608 с.

Янковская А. А. Ибн Баттута на Суматре и Малаккском полуострове / вступ. ст., пер. с араб. и коммент. А. А. Янковской / Янковская А. А. // Восток (Oriens). — 2014. — № 3. — С. 126–137.

Bracciolini F. P. Historiae de varietate fortunae libri quatuor / Poggio Bracciolini. — Lutetiae Parisiorum : Typus Antonii Urbani Coustelier, 1723. — XXX, 294 p.

Rubiés J.-P. Travel and Ethnology in the Renaissance : South India through European Eyes, 1250–1625 / J.-P. Rubiés. — Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2000. — XXII, 443 p. — ISBN 978-0521770552.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Понимание того, как формировались и эволюционировали образы Востока в культуре средневековой Европы, должно позволить начинающему востоковеду полнее и точнее представлять общие принципы функционирования образов Другого в разные эпохи. Кроме того, труды европейских интеллектуалов и путешественников Средних веков имеют непосредственное отношение к генеалогии востоковедения как научной дисциплины. Понятие «Восток» само по себе сконструировано западной культурой в Новое время именно как образ Другого.

Представления средневековых европейцев о цивилизациях Азии и Африки характеризовались сложным переплетением античных и христианских смыслов. Яркий пример — помещенная в христианский контекст история подвигов Александра Македонского, завоевателя мира. Образы Востока в античной, византийской и средневековой западной цивилизациях отличались большим разнообразием, изменчивостью и динамизмом, становились самостоятельными явлениями культуры. За одним и тем же названием в разные времена и у разных авторов могли скрываться совершенно разные народы и регионы, как это было с «серами» античной традиции. Образ сарацина-варвара и служителя Антихриста мог смениться образом философа, а затем — вновь образом свирепого демонизированного врага. Индию греко-римское, а затем и наследовавшее ему средневековое воображение могло одновременно видеть страной суровых философов-аскетов, несметных богатств, экзотических зверей и народов-монстров...

Некоторые из сложившихся в рассмотренные отдаленные эпохи астральных и инфернальных мифов, розовых и черных легенд существуют до сих пор, и их проявления нетрудно встретить на первом попавшемся новостном сайте, в любом продукте глобальной массовой культуры. Если молодые востоковеды станут чаще подвергать сомнению и критическому анализу многие существующие стереотипные представления о Востоке, да и саму дихотомию «Запад — Восток», автор может считать свою основную задачу осуществленной.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Анна Комнина. Алексиада / Анна Комнина ; пер. с греч. и предисл. Я. Н. Любарского. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1996. — 703 с. — ISBN 5-89329-006-X.

Данте Алигьери. Божественная комедия / Данте Алигьери ; пер. М. Л. Лозинского ; изд. подг. И. Н. Голенищев-Кутузов ; прим. И. Н. Голенищева-Кутузова и М. Л. Лозинского. — Москва : Наука, 1967. — 627 с.

«Деяния франков и прочих иерусалимцев» : перевод на русский язык и комментарий : учеб.-метод. пособие / [Т. Г. Мякин, Г. Г. Пиков, В. Л. Портных]. — Новосибирск : Новосиб. гос. ун-т, 2010. — 251 с. — ISSN 1819-5040.

Книга Марко Поло / пер. старофр. текста И. П. Минаева ; ред. и вступ. ст. И. П. Магидовича. — Москва : Географгиз, 1956. — 376 с.

Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро : переводы / вступ. ст. Н. Томашевского ; прим. А. Смирнова и др. — Москва : Худож. лит., 1976. — 655 с.

Петрарка Ф. Письма / Франческо Петрарка ; пер., послесл., коммент. В. В. Биbihина. — Санкт-Петербург : Наука, 2004. — 620 с. — ISBN 5-02-026875-5.

Тафур П. Странствия и путешествия / Перо Тафур ; пер., предисл. и коммент. Л. К. Масиеля Санчеса. — Москва : Индрик, 2006. — 296 с. — ISBN 5-85759-386-7.

«Чжу фань чжи» («Описание иноземных стран») Чжао Жугуа — важнейший историко-географический источник китайского Средневековья / исслед., пер. с кит., коммент. и прил. М. Ю. Ульянова ; науч. ред. Д. В. Деопик. — Москва : Наука, 2018. — 407 с. — ISBN 978-5-6041860-0-8.

Fulcheri Carnotensis. Historia Hierosolymitana (1095–1127) / Fulcherus Carnotensis ; Herausgegeben von H. Hagenmeyer. — Heidelberg : Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1913. — 915 S.

Pegolotti F. B. La Pratica della mercatura / Francesco Balducci Pegolotti ; ed. by A. Evans. — Cambridge : The Mediaeval Acad. of America, 1936. — LIV, 444 p.

Sanuti Torselli Marini. Liber secretorum fidelium crucis / Marinus Sanutus Torsellus ; ed. Bongarius. — Hannoveriae : Typis Wecheliani, apud Claudium Marnium, & heredes Joannis Aubrii, 1611. — 282 p.

Литература

Бартольд В. В. Работы по исторической географии / В. В. Бартольд. — Москва : Вост. лит., 2006. — 711 с. — ISBN 5-02-018410-1.

Бизли Ч. Р. Генрих Мореплаватель. 1394–1460 / Ч. Р. Бизли ; пер. с англ. Г. И. Головнева, Г. А. Барабтарло. — Москва : Наука, 1979. — 236 с.

Большаков О. Г. Рождение и развитие ислама и мусульманской империи (VII–VIII вв.) / О. Г. Большаков. — Москва : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2016. — 657 с. — ISBN 978-5-91244-168-4.

Воскобойников О. С. Тысячелетнее царство (300–1300) : Очерк христианской культуры Запада / О. С. Воскобойников. — Москва : Новое лит. обозрение, 2014. — 562 с. — ISBN 978-5-4448-0179-6.

Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе / Арон Гуревич. — Санкт-Петербург : Alexandria, 2009. — 481 с. — ISBN 978-5-903445-08-0.

Даркевич В. П. Аргонавты Средневековья / В. П. Даркевич. — Москва : КДУ, 2005. — 254 с. — ISBN 5-98227-067-9.

Добиаш-Рождественская О. А. Эпоха крестовых походов. Запад в крестовом движении : общ. очерк / О. А. Добиаш-Рождественская. — 2-е изд., стер. — Москва : УРСС, 2003 (Калуга : ГУП Облиздат). — 115 с. — ISBN 5-354-00112-9.

Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.) / А. П. Каждан. — Санкт-Петербург : Алетей, 2006. — 280 с. — ISBN 5-89329-040-2.

Карпов С. П. Латинская Романия / С. П. Карпов. — Санкт-Петербург : Алетей, 2000. — 253 с. — ISBN 5-89329-247-2.

Кеннеди Х. Двор халифов / Хью Кеннеди ; пер. с англ. Н. Тартаковской. — Москва : АСТ : АСТ Москва : Хранитель, 2007. — 417 с. — ISBN 978-5-17-045730-4.

Крачковский И. Ю. Избранные сочинения : в 6 т. Т. 4. Арабская географическая литература / И. Ю. Крачковский. — Москва : Изд-во Акад. наук СССР, 1957. — 920 с.

Куббель Л. Е. «Страна золота» — века, культуры, государства / Л. Е. Куббель. — 2-е изд. — Москва : Наука, 1990. — 239 с. — ISBN 5-02-016730-4.

Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак Ле Гофф ; пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева. — Екатеринбург : У-Фактория, 2005. — 558 с. — ISBN 5-94799-388-0.

Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов / С. И. Лучицкая ; отв. ред. А. Я. Гуревич. — Санкт-Петербург : Алетей, 2001. — 396 с. — ISBN 5-89329-451-3.

Мельникова Е. А. Образ мира : географические представления в Западной и Северной Европе : V–XIV вв. / Е. А. Мельникова ; Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения, С.-Петерб. филиал. — Москва : Янус-К, 1998. — 254 с. — ISBN 5-86218-270-5.

Пастуро М. Символическая история европейского Средневековья / М. Пастуро ; пер. с фр. Е. Решетниковой. — Санкт-Петербург : Александрия, 2012. — 448 с. — ISBN 978-5-903445-21-9.

Пиков Г. Г. Представления средневековых европейцев о восточных народах : учеб. пособие / Г. Г. Пиков. — Новосибирск : Новосиб. гос. ун-т, 2013. — 250 с.

Фишман О. Л. Китай в Европе: миф и реальность (XIII — XVIII вв.) / О. Л. Фишман. — Санкт-Петербург : Петерб. востоковедение, 2003. — 543 с.

Этносы и «нации» в Западной Европе в Средние века и раннее Новое время / отв. ред. Н. А. Хачатурян. — Санкт-Петербург : Алетей, 2015. — 344 с. — ISBN 978-5-9905927-4-2.

Юрченко А. Г. Империя и космос : Реальная и фантастическая история походов Чингисхана по материалам францисканской миссии 1245 г. / А. Г. Юрченко. — Санкт-Петербург : Евразия, 2002. — 430 с. — ISBN 5-8071-012-X.

Cardini F. In Terrasanta : Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna / Franco Cardini. — Bologna : Il Mulino, 2002. — 532 p. — ISBN 978-88-15-10496-0.

Phillips K. M. Before Orientalism: Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing, 1245–1510 / K. M. Phillips. — Philadelphia : Univ. of Pennsylvania Press, 2014. — X, 328 p. — ISBN 978-0-8122-4548-6.

Schneider P. L'Éthiopie et l'Inde: interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIII^e siècle avant J.-C. — VI^e siècle après J.-C.) / P. Schneider. — Roma : École française de Rome, 2004. — 568 p. — ISBN 2-7283-0337-1.

Tolan J. Muslims as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade / J. Tolan // Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe / ed. Michael Frassetto and David Blanks. — New York : St. Martin's, 1999. — P. 97–116.

Учебное издание

Возчиков Дмитрий Викторович

ОБРАЗ ВОСТОКА
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Учебное пособие

Заведующий редакцией *М. А. Овечкина*

Редактор *Е. В. Березина*

Корректор *Е. В. Березина*

Компьютерная верстка *В. К. Матвеев*

Подписано в печать 21.01.2020 г. Формат $60 \times 84 \frac{1}{16}$.
Бумага офсетная. Цифровая печать. Усл. печ. л. 15,58.
Уч.-изд. л. 14,8. Тираж 30 экз. Заказ 8

Издательство Уральского университета
Редакционно-издательский отдел ИПЦ УрФУ
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4
Тел.: +7 (343) 389-94-79, 350-43-28
E-mail: rio.marina.ovechkina@mail.ru

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4
Тел.: +7 (343) 358-93-06, 350-58-20, 350-90-13
Факс: +7 (343) 358-93-06
<http://print.urfu.ru>

Для заметок

